

هذا الشرح المواقف تعلق الفقير الى مولاه القدير
محمود محمد القوصي الأزهري فتح الله
عليه وعلى والديه وعلى جميع المسلمين امين
بجاه سيد المرسلين
سيدنا محمد صلى الله
عليه وعلى اله
وصحبه
وسلم
امين
م

فهرست الجلد الثاني

(المجلد الثاني من شرح المواقف مع حاشيته)
(للسيالكوتي وحسن چلبي)



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المرصد الثالث فى الكيفيات ﴾

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة ﴿ المقدمة فى تعريفه واقسامه ﴾ الاولية (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما (و يجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط ان تكون) تلك الامور (اجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر ماليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما فى تعريف الآخر (و) لا ان يقال (الكم ماليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (و بقولنا) ولا يقتضى (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيين لها (عند من قال انهما من الاعراض) اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلو لا تقييد الاقتضاء

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لا تحد اصلا) لا تاما ولا ناقصا لوجوب ذكر الجنس فيهما ولا جنس لها **قوله** (والعدمية) كالتعريف المذكور **قوله** (لا يقتضى القسمة) اى قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضى نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينافى فعليتها **قوله** (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لان القيود فى حيز النفى يفيد الشمول والدخول **قوله** (العلم الخ) والاصوات الآتية **قوله** (والعلم بمعلومين) بل الكيفيات العارضة للكميات او لمحلها كالسواد القائم بالسطح او الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية واما مثال المتن اعنى

﴿ حسن چلبى ﴾

قوله (و بقولنا اقتضاء اوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف فى جعل الاولية قيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره فى حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيق ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت فى التعريف المذكور فى هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضى انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصى بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبنى على ان الحاصل فى الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه فى حواشى حكمة العين واما فى التعريف الذى ذكره فى حواشى التجريد فانما اعتبرتا بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضى انقساما فى محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام فى تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضى اللاقسمة فى محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

(بالاولية)

بالاولية لخرجا عن الجد مع انهما من مقولة الكيف (و بالاخير) اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لاتقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولايتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قديستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لاتتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهى اربعة)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا بالاصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء فى المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضى اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضيا لها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام فى المباحث المشرقية والكاتبى فى شرح الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد اعنى اقتضاء اوليا متعلقا بيقتضى اللاقسمة فقط واما ما قيل انه مبنى على انه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى العرض فلابد من جعله متعلقا بالاقتضاء مطلقا وان اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى محله على ماهو المنصوص فى بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللاقسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل فى الحلول السريانى فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لايقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشئ اما اولا فلانه مبنى على ان يكون قيد فى محله متعلقا بالقسمة واللاقسمة اى لايقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء اوليا ولايخفى فساده لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللاقسمة لانها لاتقتضى عدم انقسام محلها اعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى اى لايقتضى حال حصوله فى محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجى دون الذهنى والالم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس فى الذهن والالم يمكن تصوره بدون تصور القسمة واما ثانيا فلان فى الحلول السريانى المحل والحال متلازمان فى الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة فى الوضع فالقول بالتفرقة وهم لايقال الكيفيات اما مركبة فى الخارج فتكون مقتضية للقسمة او بسيطة فتكون مقتضية للاقسمة فلايكون التعريف صادقا على شئ من افراد المعرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضيا لها لان المقتضى يجامع المقتضى والبساطة الخارجية تقتضى ان لايكون لها جزء خارجى لا ان لاينقسم فان السواد بسيط فى الخارج منقسم بحسب انقسام المحل **قوله** (معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ماينسب اليه **قوله** (لاتقتضى لذاتها النسبة) كانت عارضة لها **قوله** (على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كما هو المتبادر فلايلزم خروج الكيفيات المركبة **قوله** (فان الاعراض النسبية الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتيا لها ظاهر واما على تقدير عروضها لها فلان تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (معلولة لها) اشار الى ان المراد نفى التوقف الذى يقتضى التقدم لا الاستلزام **قوله** (وكذا الحال) اى فى انها موجبة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها **قوله** (وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجذورا واذا ضرب ذلك العدد فى الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعبا والحاصل مكعبا **قوله** (واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها

قوله بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) فيه ان حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو ان النسبة لازمة لها لا ذاتية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها ويوجبه واما التوقف فممنوع

قوله وكالجذرية والكعبية) اعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد فى نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر فى ذلك الحاصل فالحاصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ) قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لايتحقق فى الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتبارى كما حقق فى موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير فى تعريف الكيف الخارج على انه لايدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقائقها واما الثانى فلان الاعراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقى لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لايلتفت اليه فى هذا المقام

الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو اجودها (انه) اى الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال اوكمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اوّلاً) حذفا لمؤنة الترديد ✽ (الثانى) من وجوه الحصر ✽(قال ابن سينا)✽ فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) اى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا فى الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذونفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (و ينتقض) هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف) ابن سينا فى طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولا اقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه

✽ سيالكوتى ✽

بدون الغير لا بمجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم اخرى **قوله** (حذفا لمؤنة الترديد) لا مؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره **قوله** (كالحرارة) وكذا الحال فى المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركاتها **قوله** (فانه يلقى شبحه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون بجميع الادراكات داخلا فى الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلا اذا نظر الى غيرها يحس لونه مخلوطا بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما **قوله** (فان فعله فى الجسم) اى فى جسمه كذا فى الشفاء **قوله** (هو التحريك) واما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس بثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة فى المجاور ايضا كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة **قوله** (اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم الخ) فى الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية **قوله** (ولا يمكن ادخالهما الخ) فى الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللاقو[ة] **قوله** (مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود اولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخر التحقيق كونهما من جملة المحسوسات **قوله** (وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه **قوله** (فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا الا[يراد]

قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ) قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه فى الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه فى العين واجيب بان تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتأمل

قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة او مبدؤها وايا ما كان فقد يعطى الجسم الملاقى لمحلها مدافعة او مبدؤها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة او مبدؤها الطبيعيان ولا يعطى الجسم الملاقى اياهما

قوله اما من حيث كونه جسما) اورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل فى ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثانى هذا بعينه

الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس اوالاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى امان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثانى اما استعداد اوفعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا الكنه زيفه بما سنعرفه ان يقال الكيف (اما ان يفعل بالتشبيه كما مر (اولا والثانى اما ان لايتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثانى اما من حيث الكمية اوالطبيعة) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها اومن حيث طبيعتها والقسم الاخير هوالاستعداد نحو الفعل اوالانفعال (ولا يخفى ما فيه) وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

﴿ الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة ﴾

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهى ان كانت راسخة) اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لايتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثانى (يشارك القسم الاول فى سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثانى (اسم جنسه) الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى ﴿ وانواعها ﴾ اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿ النوع الاول الملموسات ﴾ المسماة باوائل المحسوسات لوجهين

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بان يكون للنفوس) كالعلم والقدرة والارادة **قوله** (اوالاجسام الخ) كالحيوة واللذة والالم والصحة والمرض **قوله** (يضيع الكيفية الخ) فى الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات فى هذه المقولة وكانت الكيفيات مايعرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ماقلنا **قوله** (فسميت بها) بطريق المجاز اوالنقل كذا فى الشفاء **قوله** (ثم اشار) كلام على سبيل الاستئناف اوعطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ **قوله** (فحرم القسم الثانى) على صيغة المجهول من حرمه الشئ يحرمه اذا منعه اياه كذا فى الصحاح وكان الظاهر فحرموه الا انه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به **قوله** (فنقص الخ) فعلى هذا لا استعارة ولا نقل **قوله** (لوجهين الخ) حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون اقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثانى عمومها من حيث الوجود فيكون اقدمها

قوله بالاعداد العارضة للمجردات) قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال مايستغنى عن المادة فى الذهن لا فى الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر فيه فى العدد مطلقا بل من حيث لايوجد الا فى العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

قوله لانها غير عارضة للاجسام)فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح فى اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبه هنالك فى اوائل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال فى دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لاتتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا اوتتعلق بها فى الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع

قوله او بنوعها كحرارة النار) مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع اوالمراد بالنوع اعم من النوع الاضافى

قوله المسماة باوائل المحسوسات) اى اقدمها فى المحسوسية واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات يدركها واما الثانى فظاهر

احدهما عموم القوة اللامسة اذلايخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بدله من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية لاتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ماينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل الصوت اليه فلابد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) اى فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ﴿الاول فى الحرارة﴾ كان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة ومايقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية (وفيها) اى فى الحرارة (مباحث) خمسة (احدها فى حقيقتها قال ابن سينا) فى الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لاينفعل الا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ماذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة التى تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى مايجانسها لان طبائعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب

﴿ سيالكوتى ﴾

وجودا قوله (باعتدال مزاجه) النوعى واما بقاء الشخص فمنوط به الصحة قوله (فى اعضائه) اى فى ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب فى كل منها قوله (كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض ويقال له معاء الارض قوله (وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش قوله (فانه لاحاجة به الى متوسط الخ) واما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة فى شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد او بفرد اضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى او المساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على مايشهده التجربة قوله (اى هى تجمع الخ) فمعنى العكس خلاف ماذكر قوله (كذا ذكره فى كتابه) اى حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور فى كتابه وان وقع فى كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما فى الزبد ويفرق المتماثلات كما فى شقاق الارض فى شدة البرد قوله (معدة للاجتماع) اى مهياه له وليس المراد المعنى الاصطلاحى اذلايمتنع

قوله منتشرة فى اعضائه) الا مايكون عدم الحس انفعه كالكبد والطحال والكلية على ماتقرر فى موضعه

قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض يقال له معاء الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لايستلزم الاجواز الخلو عنها لاوقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لامفقودة بالكلية

قوله خالية عن الطعوم) لتؤدى طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لايدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الامشوبة بذلك الخلط الايرى ان المحموم يجد طعم العسل مرا

قوله بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك على ماينبغى فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور يقتضى ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب ان العقل لايحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لايمنع ادراك البرودة فى الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائى والمرئى بشئ من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك

قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لايلزم ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا اوائل الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذلايلزم الاطراد فى وجه التسمية كما حقق فى موضعه

قوله اى هى تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعنى تفريق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اى خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثانى فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره فى كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات ٢

ونجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بماذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لايعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها مالم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لايقال من فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذاعرفت بها يكون معرفتها بوجه اكمل فلادور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الاترى الى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذلايمكن ان تعرف بالاضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ماتفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها فى بيان حقائقها مزيد تميزلها عماعداها لاتصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة (انماثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذااشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول اللطيف (الخفيف صعودا منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة (ولولا هذا العائق) اعنى شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كماتفرق اجزاء جسم لايشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذى هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل فى الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب مايمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذاأثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لايكون غالبا جدا (فتفيده) الحرارة اذاأثرت فيه (تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلايذوب ولايلين (كالطلق) فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب

❊ سيالكوتى ❊

اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبايعها **قوله** (فان كثيرا الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفا بالاخفى **قوله** (لانانقول) جواب بتغيير الدليل يعنى انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان الاحساس بجزئياتها الخ **قوله** (مثل ماتفيده الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقايقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالى الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لوعرف بالذاتيات لكان اقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها فى الحقائق متعذر وماقيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشئ بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا فجوابه ان ذلك فى الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولايصير آلة لتحصيل ماليس بحاصل **قوله** (وحينئذ) اى حين لايفرقها النار ففيه تفصيل **قوله** (متقاربة فى الكمية) التقارب فى الكمية دليل التقارب فى القوة لكون القوى متشابهة فى العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقى سواء قلنا بامتناعه اولا **قوله** (حركة دوران) فان كل واحد منها لايقوى على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما فى القوة فيجذبه على الدوران و يصعده كما يشاهد فى البوتقة ارتفاع اجزاء الذهب فى وسطها **قوله** (جائز) اى ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجبا لكفايته فيماهو المطلوب **قوله** (وان غلب اللطيف جدا) بقى ان يكون اللطيف غالبا لاجدا

---

٢ انها اذاأثرت فى المركب المخالف الاجزاء مثلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

قوله فان كثيرا من الناس الخ) قيل عليه معرفة الكنه لايمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها التعرف بوجه آخر ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها اى بوجه اكمل فاذاكانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها لمزيد تميزلها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد فى بحث عدم جريان الاكتساب فى التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لوعلم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لابالتعريف وقد عرفت مافيه فيما سبق فالاولى ان يقال فى ابطال كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وماذكره ليس كذلك اذلايلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهرى

قوله لانانقول الاحساس الخ) حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة فى اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذلا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لايحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتيا للخاص ام لالان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف

قوله متقاربة فى الكمية) لاشك ان المعتبر فى هذا القسم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة فى القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب فى الكمية ينبئ عن التقارب فى الكيفية فاكتفى به

قوله بسبب مايمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان

الاكسيرمن الاستعانة بمايزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق
﴿تنبيه﴾ على ماعلم مماقررناه فى تفسير الحرارة وهوان يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد)
والتحريك الى الفوق بسبب ماتفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا احدثت
الحرارة فى الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى
فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر
(ولذلك) اى ولماذكرنامن ان الفعل الاول للحرارة هوالتصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا فى
كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النارتسخن مايجاورها
(محركة لماتكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه)
اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لماعرفت
(وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله
التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينهاويقابله التخلخل من باب الوضع
وهو ان تنتفش تلك الاجزاء و يداخلها الجسم الغريب (بتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا
نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المتجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف
وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا
فيحدث التكاثف من باب الوضع فى كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا امابتأويل المذكوروامارجوعه
الى المذكر اى لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ماذكرنا من ان النار
تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قدتفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة
(وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقدتجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة
البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلايصح شئ
من ذينك الحكمين (ويجاب بان فعلها فى الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت فى الماء انقلب بعضه
هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط و يلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه و يكون مجموع
ذلك بخارا ففعل الحرارة فى الماء احالة له الى الهواء (لاتفريق) بين اجزائه المتماثلة (و)بان فعلها(فى البيض
احالة فى القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما
فقدكان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما و يوجد فى بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق
النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ۞ (ثانيها) اى ثانى مباحث الحرارة (كما يقال الحار المحس

﴿ سيالكوتى ﴾

فلعله داخل فى التقارب **قوله** (اى تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ماقاله الامام
من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بماذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة
عليه فان الفعلية فى مقابلة الانفعالية فى اطلا قاتهم فلا يصح الخ قال الشارح قدس سره
فى حواشى شرح المطالع الاصفهانى هذا الحكمان اذا اثرت الحرارة فى الجسم المركب
من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما اثرت فى الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات
وجمع المختلفات **قوله** (ثم انه يختلط الخ) اشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس
ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو امر اتفاقى فى الشفاء فاما ماظن من ان النار
تفرق الماء فليس كذلك فان النار لاتفرق الماء بل اذا احال اجزاء دفعة هواء فرق بينه و بين الماء
الذى ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية تتصعد مع الماء و يكون
بخارا فاندفع ماقيل ان اراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات
ايضا ليس فعلها ابتداء وان اراد انه ليس فعلها مطلقا فممنوع **قوله** (بواسطة التقطير) اى

٢ الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد
لوكان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولانسلم ذلك
بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع اوالمراد الامكان العام
المفيد بجانب الوجود واوسلم فالامكان الخاص
ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور
قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفى
المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا
يشمل غلبته فى الجملة ويشمل ايضا صورة التساوى
وغلبة الكثيف جدا او فى الجملة فبعض
هذه الصور مذكور بحكمه صريحا
وبعضها امامندرج فى التقارب اوغير معلوم
التحقق
قوله الفعل الاول لها التصعيد) سياق كلامه
يدل على ان الفعل الاول لها التخفيف اى احداث
الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق
قوله قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية
فعلية محركة) قال الامام فى المباحث المشرقية
واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان
المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر فى امر ما
والمفهوم من المحرك انه الذى يؤثر فى امر ماهو
الحركة فيكون الدال على مفيدا لحركة دالا
بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية
محركة نازلة منزلة مايقال انه جوهر جسمانى
حيوانى فى كونه مكررا فالاولى حذفه
قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع) قيل
و يحدث التكاثف من باب الكيف فى هذه الصورة
ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين
فلاشك فى حصول غلظ القوام للباقى فتأمل
قوله وربما يورد عليه الخ) قد يجاب بان ماذكر
من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد حصل
ولا يقدح فى المقصود ماذكر من انه قد يفرق
المتماثلات ايضا
قوله لاتفريق بين اجزائه المتماثلة) حاصل
ماذكره ان الحرارة اذا اثر فى الماء مثلا يحيل بعض
اجزائه الى الهواء و يحركه الى العلو و يلتزق
بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق
الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة
بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا
و بهذا اندفع ماقيل ان اراد ان تفريق المتماثلات
ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا
كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فممنوع ٢

(اى ندرك)

اى تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لايحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) اى تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية) والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم فى معرفته) اى معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان ☼ الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية (وهو اضعفها) اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجئ فى الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وبسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير (او) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما لاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله اضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة فى ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) انواع (مختلفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (اشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة

﴿ سيالكوتى ﴾

تقطير الاجزاء المائية عنه **قوله** (مماسة البدن الحيوانى) بالتناول او بالطلى **قوله** (اى تأثر البدن الخ) بان ينفعل ذلك الشئ عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته احس بها اولا او بعد التكرار والكثرة فيتناول الحار بالقوة الذى فى المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جعلت اربعا الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر او يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد **قوله** (ان الحرارة الغريزية) التى هى آلة للطبيعة فى افعالها كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه فى الشفاء **قوله** (فيفعل الخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وافرطت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما فى الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة **قوله** (فى عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذى يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل ينفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سببا بعيدا للاضرار **قوله** (لابد فيها الخ) فان كانت القوة لا تنفعل عن السم الوارد اصلا فلا يتأثر البدن عنه او تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه او بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها فى حفظ التركيب

٢ اذ التفرق الحاصل فى المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة و بسببها

قوله يوجب غلظا فى قوام الصفرة) فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معا بحسب القوابل فلا محذور

قوله لاختلاف آثارها) يحتمل ان يكون تلك الآثار آثار الوجود وناشئة من التشخصات المعينة وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها فى جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية

قوله فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) فان قلت الاعشى هو الذى يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل فى الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا بقى ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر فى عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب ان يقال فى بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

قوله فان الحرارة الغريبة الخ) لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف فى الورود المذكور

قوله فانها آلة للطبيعة) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتى فى مباحث القدرة

بخلاف البرودة فانها لاتنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية (ومنهم من جعلهما) اى الغريزية والنارية (من جنس) اى نوع (واحد) فان الامام الرازي قال والذي عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج مايعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى مانقلناه اشار المصنف بقوله (فالغريزية) هى الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا لاحصل به التئام) تام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة) الغريبة (او البرودة تفريقها) اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزى والغريب (ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية *(رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لاتقبل السخونة) اصلا (ولابد) في وجود الحرارة (مع المقتضى) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفى والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا بحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (واهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من ان العناصر لاتتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولاخشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة

﴿ سيالكوتي ﴾

قوله (الرطوبات الغريزية) وهي الحاصلة في بدن الحى بعد تفاعل العناصر قوله (ومنهم من جعلهما الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء قوله (بل في كون الغريزية الخ) اى قائمة بماهو داخل في المركب موجب لالتئام اجزائها قوله (واستفادت) اى استفاد المركب لاجلها فالاسناد مجازى قوله (وليست العناصر) واوسلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لاتحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي قوله (فانها لملاسة سطوحها لاتتحرك الخ) يعنى ان سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها قوله (على انه جواب النفى) اى لاحركة فلا تسخن قوله (وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان المجيب كان مانعا لزوم حركة العناصر مستندا بانها ملساء فيجوز ان لاتتحرك بحركة الافلاك قوله (فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاولى قوله (في الجواب) اى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لاعن

قوله ومنهم من جعلهما اى الغريزية والنارية من جنس) ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولوكان وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعا وحكى عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس

قوله بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب) ارادانها كالجزء في عدم الانفكاك لانها جزء حقيقة اذ لاشك في انهما عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزأ من المركب الا ترى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم يصر بعد جزأ من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا في لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذى حصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزأ من الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان يصير جزأ منهما ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزأ منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزأ من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها في الدفع

قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا) قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة

قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط) اشارة الى انه لايتصور مقاومة كرة الزمهرير

قوله النار تتحرك بتبعية الفلك) قيل الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لابتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

الزمهريرية تقاومها * (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لامطلقا بل (عما من شأنه ان يكون حارا) واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لاتسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة و يبطله) اى هذا القول (انها) اعنى البرودة (محسوسة كالحرارة (والعدم لايحس) بالضرورة (لايقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد و يضعف و يعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلاتكون البرودة امرا عدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا * المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث * احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام الرازى. (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان مايلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولاشك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة) اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما مايقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى مايقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولاشبهة فى ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا ابطل الاول تعين الثانى (قلنا هو) اى العسل (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لااسهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ماهو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا

❊ سيالكوتى ❊

شبهة ابى البركات **قوله** (لان البرد الخ) متعلق بالنفى و علة له **قوله** (اى كيفية الخ) يعنى ان تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضى ذلك فلا يرد ماقيل ان الرطوبة لوكانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب ان يكون اليابس المدقوق دقا ناعما ارطبا لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر اجزائه والتصغر ليست بكيفية واما ماقيل من ان التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لايقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله **قوله** (قال ابن سينا الخ) فى الشفاء ماحاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يماسه فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ماهو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى و بما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغيير الامام تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام و الجواب عنه بما ذكره سهو **قوله** (لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته **قوله** (له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها **قوله** (باعتبار احد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التى فى طبيعته كما هو متفاهم العوام **قوله** (تعين الثانى) فصح التفريع المستفاد من الفاء فى قوله فهى سهولة الخ

٢ **قوله** فالاولى فى الجواب ان يقال) قوله فى الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اى الاولى ان يقال فى اثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر الماسة سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

قوله اى كيفية تقتضى الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبى وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونها كذلك و يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام

قوله ولاشبهة فى ان الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر مجهول الماهية

قوله قلنا هو ادوم التصاقا) اعترض عليه بان المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف ناقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لاتعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التى فى البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقى اكثر من الاجزاء الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين

قوله وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء الخ)لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتمال بخلاف التصاق الماء

من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب (وبرد ذلك) الاعتراض ايضا (فى تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك (اذ الادوم شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة فى حقيقتها والعسل وان فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء (لكن يعسر انفصاله) فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) اى تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا) بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اى الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما نه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطبا (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك) عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة (يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما) من الماء والهواء ايضا فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطا بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر ❊ (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا

❊ سيالكوتى ❊

قوله (وايضا الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيجئ فى المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد **قوله** (وبرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الالتصاق وسهولته واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها **قوله** (واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لا كل رطب فى الشفاء فى فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق البلة شايع وفيه انه ان اراد بالبلة ما سيجئ من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان اراد الكيفية السارية فى الجسم المحسوسة فهى الرطوبة **قوله** (لانها ارق قواما) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انهما تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئا منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما منه **قوله** (وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل ايضا وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل **قوله** (فلا يلزم كون النار رطبا) لا النار الصرفة ولا النار التى عندنا اذ ليس فى طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها فى نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها واما سهولة التشكل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد المخارج وبولغ فى النفخ يحصل لها شكل ما يحويه **قوله** (متفاصلة فى الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء **قوله** (او كانت متواصلة فى الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافى التدافع لانه انما يقتضى وجود الاجزاء

قوله ويرد ذلك الاعتراض ايضا فى تفسيرها) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولئن اغمض عن السهولة او القيد الاخير ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ان ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان شدة القبول نفس الادومية او مستلزمة لها

قوله لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجئ مثله فى النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط فى الشتاء ازيد منه فى الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية فى الصيف ويغلظ فى الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء فى الشتاء اقبل للتشكلات من الهواء فى الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

قوله واتفقوا اى الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما لا ان الحكم فى كل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من المحسوسات انما هى البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هى الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة فى الهواء ازيد مما فى الماء ممنوع وزيادة الاثر لا تدل على زيادة المؤثر لجواز ان تكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما

قوله والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التى عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال فى النار مطلقا فان النار ٢

(وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا (وثانيهما ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التى نشاهدها (ما يسهل تفرقه و يصعب اتصاله اما لذاته) بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للحامات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم فى طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باى شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب و يابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا

⟪ سيالكوتى ⟫

لانفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال و بذلك يتحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعيا كما فى الماء المنحدر وقد يكون قسريا كما فى الرمل **قوله** (متفاصلة فى الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه **قوله** (لانه متصل واحد فى الحقيقة الخ) فى كون السيال متصلا واحدا فى الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سببا للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل **قوله** (لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال اولا لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التى باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها و بين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة و بين الصلابة وانت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وان هذا من اليبوسة **قوله** (فاليبوسة حينئذ هى الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابسا و يكون النار رطبا لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع او يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا اثر فيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه و يسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس **قوله** (فى التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام فى فصل بيان الهشاشة واللزوجة **قوله** (والمذكور الخ) يعنى اكتفى فى تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لهما **قوله** (واعلم ان اللزوجة) هذا هو المذكور فى الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير الرطوبة اذ لا بد فيهما من الرطوبة فما ذكر فى المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما فى الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

٢ لا يتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل

قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار فى طبيعتها احالة ما يداخلها وفى طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعى انها اكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل

قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف حركة بسبب التدافع

قوله او كانت متواصلة فى الحقيقة) فان قلت المتواصلة فى الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضى فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بان ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفى فى كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال فى التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المنجمد سيلانا فتأمل

قوله فهى اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منها و يسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر

قوله اوعسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر فى الجسم الصلب لاجل :

فارطب هوالذى يكون صورته النوعية مقتضيـة لكيفية الرطوبة المفسرة بماتقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هوالذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينافالبلة هوالجسم الرطب الجوهر اذاجرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شانه وقديطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر ❊ الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى ❊ الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحـدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل ❊ الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجـد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه ❊ الخامس فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابليـة الاشكال كانت عدمية والااحتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلاتكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة عـلى ذات الجسم وان سلم كونها وجودية عـلى تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسـة لان الهواء رطب لامحالة بذلك المعـنى فلوكانت الرطوبة محسوسـة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لايشك الجمهور فى وجوده ولايظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناهـا بالكيفية المقتضيـة لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسـة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (هو الذى يكون الخ) سواء كان بسيطا كالماء اومركبا كالغصن الطرى قوله (هو الذى التصق الخ) و يقـال عـلى مايشمل المنتقع وهو المتركب بالرطوبة الغريبة عـلى مافى الشفاء قوله (وهى المقتضية الخ) فيه انها لوكانت مقتضية لكانت هى الرطوبة ولكانت النار ارطب من الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما فى الشفاء قوله (مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذى فى الحرارة الغريزية والنارية والكوكبية قوله (وان امكان وجودها الخ) اى الامكان الذاتى وان كان ممكنا عند العقل قوله (فيتسلسل) وماقيـل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فمدفوع بمامر مرارا فى الامور العامة بان كل ما من شانها الوجود العينى فالاتصاف به فرع وجوده فلايجوز الاتصاف بقابلية عدمية الاان يقال باختلاف القابليـات بالماهية قوله (وان فسرت الخ) هذا الترديد بالنظر الى ماوقع فى الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازى والمراد ماوجب القابلية قوله (بعلة القابليـة) اى بكيفيته قوله (فكذلك) اى عدمية اذلا شئ سوى الجسم يقتضى القابليـة المذكورة قوله (فلوكانت الرطوبة محسوسـة لكانت الخ) فيه بحث امااولا فانه يستلزم ان لاتكون الحرارة محسوسة لان الهواء لايخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلوكانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة قوله (فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا لوقيل ببرودة الهواء فاندفع ماقيل فى جوابه عـدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قديكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولابرد كيف والاعتـدال يقتضى مرتبة متوسطة لاالخلو عنهما واماثانيا فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لايقتضى عدم احساسها مطلقا لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد اما لضعفه اولموافقته العضو اللامس اولاستمرار احساسـه كيف وانتفاء الادراك لشئ لايدل عـلى انتفائه فى نفسـه قوله (فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانه لاشك فى احساس شئ عنـد التصاق الماء الذى لاحر فيـه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصـاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر

(وان)

٢ بيبوسته لالاجل صلابته وانى ذلك الاثبات

قوله وذلك بسبب غلبـة اليابس) اما اذا كان الهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك بجميع اجزائه فمعـنى مامر من ان سـهولة الانفراك فى الهش لاجل الحامات سـهلة الانفراك بين اجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

قوله والمبتل هوالذى التصق بظـاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال المبتل ايضـا لما نفذ فى عمقـه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به فى المباحث المشرقية

قوله المخالفـة لرطوبة الزيبق)اراد مخـالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهـذا قال فالرطوبة جنس تحتهـا انواع وهـذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا

قوله والااحتاجت الى قابلية اخرى) فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليـه علة القابلية على مايفهم من سياق كلامه هى الجسم وهو موجود فلايصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هوانه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجى وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا اوعين الجسم والى الثانى ينظر قوله فكذلك فلا اشـكال فان قلت ماذكره انمـا يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابى عـلى فلالان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن سـهولتها تحتـاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السـهولة هى الصورة النوعيـة فلا يثبت كيفية زائدة

قوله فالاشبه انها ليست محسـوسة لان الهواء الخ) قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لايحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لايحس به لان احساس اللامسة انما هو با آلات صلبـة كما عرف فى موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى فى التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن ٢

وان كان للبحث فيه مجال وقدمال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على مايحتويه

❁ المقصد الثالث فى الاعتماد ❁

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث ❁ احدها الاعتماد) على ماذكره ابن سينا فى الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى فى وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرائنى واتباعه (واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة) اى قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكروه (انما تم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجبه) اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجبه (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لايختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لايكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى اذليس فيهما مدافعة

❁ سيالكوتى ❁

فيه وشئ آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية **قوله** (وان كان للبحث الخ) بان يقال لانسلم وجود شئ محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمى **قوله** (ولعله اراد الخ) الترجى ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص فى الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لامانع فى طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذى فى طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليبوسة قريبا من نسبة الامر العدمى الى الوجودى فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لايرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يرى مانع ومقاوم انما الترجى بالقياس الى المعنى الثانى فانه لم يصرح به فى كتاب النفس بل قال الامور التى تلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل فان قوله المشهور يشعر بانه اراد بالرطوبة المعنى الذى عند الجمهور وهو الالتصاق **قوله** (والاطلاع على مايحتويه) قد عرفت مافيه من الايراد والنقض **قوله** (فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولاتفاوت بينهما بالخفة والثقل انما التفاوت فى الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض فى الجسم يسمى بالمدافعة او بمبدئها **قوله** (على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم التاء له فلا تأنيث لالفظيا ولامعنويا **قوله** (اذا اختلفا فى الصغر والكبر) واتفقا فى مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما المعاوق الخارجى فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج فى حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير **قوله** (على ذلك التقدير) اى تقدير عدم مبدأ المدافعة **قوله** (اذليس فيهما مدافعة) وماقيل انه وان لم يكن فيهما مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولاشك ان معدم القوى ينكسر انكسارا اشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا سخر القاسر الطبيعة فوجد المانع

٢ يقوى برطوبته على التأثير فيها وهذا لايدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لايدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ماذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لايخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لايشك الجمهور فى وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولا برد صرح به الامام فى المباحث المشرقيه

قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانا اذا غمسنا الاصبع فى الماء احسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقيل وجه البحث هو انه لم لايجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضى تلك السهولة

قوله هذا محصل كلامه الخ) اى محصل كلام الامام فى المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه مااشرنا اليه فى تضاعيف بيانه

قوله لم يختلف فى السرعة والبطء الخ) اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير اكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مافى المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على انا ان نصور الكلام فى حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

قوله اذليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولاشك ان مقدم القوى ينكسر اشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل

ولامبدأها ولامعاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة اوالبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مماذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف في اثناء البحث) من احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقديحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قدفعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لمايقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم ينفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قدفعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لوخلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لمايمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانهاتحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهران للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اي ثاني مباحث الاعتماد (ان المدافعة غيرالحركة لانهاتوجدعند السكون فانانجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) اي تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها) اي الاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقديكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط ومالیس كذلك فلاتضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد ❊ واعلم ان الجهات ❊ على مااشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر و بطن ورأس وقدم فالجانب الذي هواقوى في الغالب

❊ سيالكوتي ❊

من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدمها و ينفيها **قوله** (واجاب عنه الخ) منع لقوله ولامعاوق داخلي غيرها **قوله** (واماتسميتها الخ) دفع لمايقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة اعم من ان يكون الطبيعة اوغيرها يعني اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولايضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وماقيل في وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وانه لوتم هذا الوجه لدل على الامتناع لاعلى البعد **قوله** (وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة) اي مدافعة كل واحد منهما للحلقة الى جهته لان كل واحد منهما يجد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته **قوله** (فظهران للمدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه **قوله** (اخذها العامة من جهات الانسان الخ) بان اعتبروها اولا في الانسان ثم عمموها كما سيجيء وفي عطف الاطراف عليها اشارة الى ان للاطراف ايضا مدخلا في اخذ الجهات وفي التوصيف بقوله التي هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء يطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به **قوله** (فالجانب الذي الخ) اي مايلي الجانب الذي هو اقوى على مافي الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوى هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب يضعف الجانب الذي قرب منه

قوله واما تسميتها بهما فبعيدة جدا) لان الطبيعة جوهر فلايكون من مقولة الكيف

قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة مايجده في الحجر المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غيرمسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا

قوله وليس ذلك نفس الطبيعة) قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي ذكرتم مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

قوله فالجانب الذي هواقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا) اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بمالايعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة ممالاتطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق

ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا * ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق مايلى ظهورها بالطبع والتحت مايقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على زوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما ٦ الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وانه) اى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وماذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) الوجه (الاول) العامى (فلانه اعتبار غير منوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وبالعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محققا للجهة) اى مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اى غير محصورة (بحسب الاشخاص

سيالكوتى

وانما قال فى الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا فى بعض الناس بسبب الاستعمال **قوله** (ومنه ابتداء الحركة) فان الانسان اذا اراد ان يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الايمن **قوله** (واليه حركاته بالطبع) اى اليه حركاته الارادية مادام على النهج الطبيعى لا كالقهقرى فان ذلك غير طبيعى بل بتكلف كذا فى الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما **قوله** (وهناك حاسة الابصار الخ) جملة حالية اى يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل فى جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف **قوله** (ثم عمموا اعتبارها الخ) بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التى تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها يغير قدامها وخلفها كذا فى الشفاء **قوله** (وان لم يكن لها اجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه فى حركة الشرقية برجل مستلق رأسه الى الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف السطح الاعلى من الفلك وخلفه مايقابله **قوله** (فلكل جسم جهات ست الخ) هى مايحاذى الاطراف الستة **قوله** (يتوقف على اعتبار الاجزاء) واذ لا امتياز للجهات فى الكرة الا بعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلثة **قوله** (تسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة **قوله** (فالاعتبار الخاصى يشمل الخ) حيث اعتبروا فى تميز الجهات الاجزاء المتميزة فى الجسم وهى الاطراف **قوله** (وان امكن الخ) بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة اعتبروا الابعاد المتقاطعة اولا ثم اعتبروا اطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من من الشفاء **قوله** (فلانه اعتبار غير منوع) فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

٦ تسميها (نسخه)

قوله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذى سامت اقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر فى المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتى الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التى اليها الحركة يكون قداما والتى عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقى يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم

قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويج لكلام المتن والا فمحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل اصلا نعم يحصل معهما صفة اخرى

و وضاعهم) بل بحسب شخص واحد و وضعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما)
الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم امتداد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى
هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار
التقاطع على قوائم امرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (فى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح
ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر
(و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون
للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه
المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس
والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة
وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط
كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة
وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها
وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة
بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى
الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم
متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا غير) قلنا ان للجهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات
ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل
جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فقسمى باسمائها
وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان
بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء
وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اعتبار التقاطع على قوائم الخ) وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم فى ابعاد ثلثة
انما هو اذا فرض امتداد واحد اصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات
بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلث مقاطعات اخرى
على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا فى الشفاء **قوله** (متناهية المقدار)
دون الوضع كالدائرة والكرة **قوله** (بان الدائرة الخ) فى الشفاء واما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا الواحدة
قوله (هذا الكلام الخ) اى ما نقلته من الامام واما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك **قوله**
(يدل بصريحه الخ) حيث اطلق الجهات على اطراف الامتدادات ولو قيل ان فى كلامه تسامحا
والمراد انها محددات الجهات فمعنى قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج
فى دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث
قال وان اعتبر جميع انواع التناهى حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان واربع الى الخطوط واربع الى الزوايا
ولعل فى قوله بصريحه اشارة الى ما قلنا **قوله** (ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل
بتبدل اوضاع الجسم **قوله** (جهات مطلقة) اى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم **قوله**
(ومطلق الجهات) اى يكون جهة فى الجملة **قوله** (منتهى الاشارات ومقصد الحركات) اشار
بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم **قوله** (اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ)

(بحالهما)

قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار
التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع
وعشرون والنقط ثمانية واربعون
قوله وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان)
اراد الامتداد الخطى الغير المستدير كما لا يخفى
قوله ورد عليه بان الدائرة الخ) فان قلت الدائرة
قد يطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى
الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على
محيطها اعنى سطحها ايضا فحينئذ لا يرد الرد
قلت الكلام الذى نقله الشارح عن الامام نقلا
بالمعنى مذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية
وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه
لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه فى كتابيه
مانع عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة
معناها المعروف اعنى سطحا يحيط به خط مستدير
قال فى الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرت
نهاياته التى هى الخطوط كانت اربعة وان اعتبر
جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسدسا
او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل
حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة
لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية
اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال فى الجسم
كالحال فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى
هذا اسلوب كلامه فى المباحث المشرقية فليتأمل
قوله فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات
المستقيمة) فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق
هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات
الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هى
مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة
اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق
قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة
الى ما يقابلها
قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة
اليها) فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح
من سطوحه مثلا فانه ينتهى اشارتك اليه واذا
فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المتحرك
وتحرك ينتهى حركته المبتدأة من ذلك السطح
النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

بحالهما وماذكر من حال المستلقى لايخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه
الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعنى كونهما قداما
وخلفا واما باقى الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهى متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر
الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلى رأس الانسان
وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفى قطر واحد من الارض فان رأس
كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع ان الجانب الذى يلى رأس احدهما يلى قدم الآخر
فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بان قولنا بالطبع
ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفصل المذكور ومعناه ان رأس كل شخص وقدمه
نسبة طبيعية مع الجهة فى الولى والقرب ولاشك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث
رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاساله واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنان
فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتى اثنان اعنى الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية
(وجعلها القاضى) هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضى الاعتمادات
بحسب الجهات (امرا واحدا فقال الاختلاف فى التسمية) فقط (وهى كيفية واحدة) بالحقيقة (فتسمى)
تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة
الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست فى جسم واحد قال الآمدى) القائلون بالاعتماد
من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد فى كل جهة هو غير الاعتماد فى جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان فى جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا
الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد فى كل جسم واحد
والتعدد فى التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست فى جسم واحد من غير تضاد
وهو اختيار القاضى ابى بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذ لو قلنا
بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع
المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين ❊ الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه
مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) اى بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اى الى الاسفل
(يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبا له اليها (الثانى
ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتمادا و
(مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات

❊ سيالكوتى ❊

فهى منتهى اشارة وحركة واقعتين فى امتداد ذلك الجسم **قوله** (ليس صفة للقدم والرأس)
بان يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما **قوله** (بل هو متعلق الخ) اى ظرف لغو
يفيد التقييد به كون الولى والقرب طبيعيا **قوله** (واذا ثبت الخ) بيان لارتباط قوله واعلم
الى قوله بل الحق بما قبله من بيان احكام الاعتماد **قوله** (امرا واحدا) اى بالنوع يتحقق فى كل
جسم واحد من افراده فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم
لان العرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص فى جميع الاجسام **قوله** (الاختلاف
فى التسمية) اى تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات **قوله** (وقد يجتمع الاعتمادات الست)
المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات **قوله** (هو الاشبه باصول اصحابنا) من القول بالتعدد
لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وما وقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهية ولعل عند
غيرى بيانها **قوله** (فقد اجتمع فيه اعتماد ان الخ) وليس هذا مخالفا لما مر فى الحلقة من انه
لامدافعة فيها حالة المجاذبة لان المنفى فيها هى المدافعة الى جهتى الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة

قوله ومعناه ان رأس كل شخص الخ) فيه ان
حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال مايليه
رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل
قوله امرا واحدا) مقابلته بقوله له انواع يشعر
بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان
تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه
ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعى
لا الشخصى وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين
على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما
هو المفهوم من قوله الاختلاف فى التسمية فقط
ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية
تستلزم انتفاء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار يستقيم
المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد
النوعى ولا اشكال فى حديث التفرع ايضا فعلى
هذا معنى قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست
جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصى الاعتبارات
المختلفة والاضافات الى الجهات الست
قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا) نوقش
فى العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد
الاعتمادات وتضادها فى الجملة مع ان من جملة
الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول
والجواب ان مدار الحكم باشبهية القول باتحاد
الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول
بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد
وتماثل
قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قدمر
ان لامدافعة فى الحلقة التى يجاذبها اثنان متساويان
فى القوة فهذا يخالفه مع ان الشارح ارتضاهما
معا حيث لم يقدح فى شىء منهما قلت لو سلم
الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على
مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا يخالف
ماسبق والقرينة عليه تصريح المصنف فى احكام
الميل القسرى بامتناع اجتماع المدافعتين الى
جهتين بالضرورة

الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد) اى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه (رابعها) اى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) اى من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنعه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابو اسحاق) فانه (قال) فى اكثر اقواله (لا يتصور ان يكون جوهرا) من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة (ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اى صب (وملئ زيبقا فان وزن ما يملأه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوى الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء (ضرورة لتساوى الحاصرلهما) اى للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالئة له (الا ان يقال بان فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا) اما لقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هى اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اى زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها) اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) اعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء فافرج بينها) اى بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس) المشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لانه) اى الميل (اما) ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسرى) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى لا قسرى

﴿ سيالكوتى ﴾

الى خلاف جهتيهما **قوله** (لان الجواهر الافراد متجانسة) اى متماثلة لا اختلاف بينهما بالطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيتين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينها بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات اما الاولان فظاهر لانه لا كلام فى جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام فى كونهما مقتضى طبائعها واما الثالث فلان التشخص عند المتكلمين عدمى لا يجوز ان يستند اليه الامور الخارجية **قوله** (والخفة فى الاجسام الخ) اى خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة اجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس فى الماء يعلوه لان قلة اجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء **قوله** (يكذبه الحس) وما فى شرح المقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية فمما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة امثالها **قوله** (فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فميله قسرى مع

قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية فى قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما

قوله والخفة فى الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن فى الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده فى المملوء ماء او زيبقا او نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد فى الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجئ وان كان فيه ما ستعرفه

قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل فى آخر مباحث الكم ان فى الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة فى الزق المنفوخ فتأمل

قوله يكذبه الحس) قيل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده

قوله وهو الميل القسرى) فيه بحث وهو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فميله الى فوق قسرى مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز فى الوضع وتعميم الامتياز فى الوضع الى ان يكون محل لميل ذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا او كبها على الماء انما هى قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعلى الثانى ان القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدى فى صورة الزراقات التى ذكرها الشارح فى بحث ٢

لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لايكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانيـة (و ينتقض ذلك) اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكـورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية فى الصاعدة والهابطة وهى) اى حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) اى ان لم يحصروا الطبيعيـة فى الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لانعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لايكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه

﴿ سيالكوتى ﴾

انه لايصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محل الميل فى الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذى يحدثه نفوسنا فى ابداننـا وكذا ماقيل فى صورة امتناع الخـلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذات وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز **قوله** (مؤلفة من انبساط وانقبـاض) الانقباض حركة الاجزاء العروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتهـا من الوسط الى الطرف وشبه القـدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعـدون مرة الى خلف فيوسعون دائرتهم و يتقـاربون اخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم **قوله** (لترويح الروح الحيوانى) ليس قيدا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهى تعديل الروح الحيوانى واخراج فضلاته واشار اليهما بقوله لترويح الخ فان الترويح انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيوانى لايمكن ان يكون الا لطيفا حارا جـدا ليكون سريع النفوذ ولاشك ان اللطيف الحار خصوصا كثير الحركة يسرع استحالته الى النـار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعـال و الخروج عن الآثار النفسـانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيوانى فى اللطافة والخفة ليعدله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرايين المتعلقة به بان يدخل اولا فى الرية بحركة النفس ثم يدفعـه الرية بعد اصـلاحه الى العروق المسمـاة بالعروق الخشنـة و يندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنهـا الى القلب ثم منها الى جميع البدن و يعدل مزاج الروح الحيوانى ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلابد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح **قوله** (فان لم يحصروها فيهما الخ) فى شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعـدة وهابطة فان طبيعـة الروح والشرايين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقبـاض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسـد مزاجه والاحتيـاج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان اجزاء العرق فى الحالين تتحرك من جميع الجوانب الى وسـط العرق او الى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرية على ماذهب اليه البعض **قوله** (اذ لانعنى الخ) اى لانعنى بها مايصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وارادة على ماهو المشهور فى مقابلة النفس حتى لايكون حركة النبض طبيعية لعـدم كونها على وتيرة واحدة **قوله** (ولا يتجه عليه الخ) عطف على فيكون اى اذا كان المراد ذلك

٢ الخلاء فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح حكمة العين صرح فى بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر فى الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز فى الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميـل الموجود فى الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليـه انه بسبب خارج عن المحـل وهو المحـدد مع انهم قالوا لاقاسر فى الافلاك قلت لانسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية اعنى المقابلة للحركات العرضية ولاوجود له فيما ذكر

قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لايكفى فيـه اذ ليس ميـل الساقط المريد لسـقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لابد ان يكون للارادة مدخل فيه

قوله فى الصاعدة والهابطة) اى الصاعدة فقط والهـابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما

قوله فان لم يحصروهـا فيهمـا الخ) قال المصنف فى مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة او التى على وتيرة واحدة

قوله الا ما لايكون خارجا عن المتحرك الخ) فى العبـارة مسامحـة والمراد ما لايكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب لايكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا

ان الطبيعة الواحدة لاتكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضى صعوده ونبوعه اذاكان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذاكان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللا نقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء و يدفع مافضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اماعلى سبيل المد والجزر فانه اذاانبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقديقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلانقض بخروجها عنها (اماالميل الطبيعى فاثبتواله حكمين ❊ الاول ان العادم له) اى للميل الطبيعى بل لمبدائه (لايتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذلامعنى للحركة الطبيعية الامامبدؤها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذلوتحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة مافى زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذى) مبدأ (الميل) الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة و يقطعها (فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات ولآخر) اى فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة و يقطعها (فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المساوقين وهى بالعشر فى المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهى لامعه) فى السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابدان تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون على مسافة وفى زمان فاذافرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف

❊ سيالكوتى ❊

لايتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لايجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لايكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون امورا متعددة فلايلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد **قوله** (هواء صاف) اى عن الفضلات **قوله** (كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام اى ثقيلا **قوله** (فانه يجذب) اى يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافى **قوله** (و يدفع مافضل منه) اى يدفع الروح ماصار فضلة من ذلك الغذاء وهى الاجزاء الدخانية المتولدة فيه **قوله** (لوعائه) وهو الشرايين **قوله** (بالجذب) اى بسبب جذب الغذاء بالدفع اى بسبب دفع الفضلات على سبيل المد والجزر المد السيل والجزر ضده **قوله** (حركة النبض مركبة) على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرى وحركة الانبساط طبيعى يعنى ان مقدار العرق بالطبع مايحصل له حالة الانبساط واما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسرا **قوله** (جامع بين المسئلتين) اى يفيد ثبوتهمامعا **قوله** (ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غيرمذكورة فى كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه فى بحث امتناع الخلاء **قوله** (فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا فى اثبات ان كل حركة فنسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ماقيل انا لانسلم امكان وقوع حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها فى النصف فقط بل ضم اليها وقوعها

قوله فانه اذاانبسط القلب) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب **قوله** بل لمبدائه) انماذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قديراد به مبدؤها على ماسيجئ ولاشك ان بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسرا بلاشبهة كما فى الحجر المرمى الى فوق مثلا اذليس فيه مدافعة هابطة على مامر **قوله** الامامبدؤها القريب هو الميل الطبيعى) الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لواريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهى ان الميل لايمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدأ مايعم الطبيعة لكن لايتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه واما اذا اريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلاتوسط ميل ثم لايخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتأمل

ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منهما على التقدير الثانى فلا يمكن ان توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملاءمة حد من حدودهما و ينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة اوالبطيئة وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لاشعورلها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فتكاد تقتضى قطع المسافة فى غيرزمان اوامكن وكذا القاسر اذافرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك

سيالكوتى

فى الضعف ايضا ولاشك فى امكانه على انانقول امكان وقوع حركة اخرى نصفها فى تلك المسافة كاف لنا فى المطلوب لانها اماواقعة فى مثل زمانها اوفى اقل منه اوفى اكثرمنه فهى مساوية للحركة الاولى فى حد من السرعة اواسرع منه اوابطأ فلايمكن حركة الافى حد من السرعة **قوله** (اى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة اولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل فى الطبيعية وليس المرادبها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية **قوله** (و ينبعث عنها) اى عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة فى الحيوان اوالمدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته **قوله** (وان كانت الحركة طبيعية) اى صادرة بلاشعوروارادة سواء كانت على وتيرةواحدة كما فى الاجسام البسيطة اولا كما فى النبات **قوله** (لاشعور لها) اى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادى الذى يترتب عليه الاختلاف فى الافعال فلاينافى ماصرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه اثبت الشعور الايجابى ولذا قال حتى يمكن الخ **قوله** (بل هى بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لايمكن الوصول بدونها فهى تطلب اسرع الحركات التى تكاد تقع فى آن **قوله** (وكذلك القاسر) اى احتاج فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذافرض تحريك القاسر بقوة واحدة اى لااختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجدها القاسر فى الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم فى مكان فيكون القاسر على اتم مايمكن ان يكون فلايقع بسببه تفاوت ايضا بل يكاد ان يحصل المقسور فى المكان القسرى فى آن لوامكن كالطبيعة ثم انه لادلالة فى التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلاخلل فى خروج القسرية التى مبدؤها قاسر وارادة على انها فى حكم الارادية وعبارة ذلك البعض اوضح واخصر فانه قال والقاسر اذافرض على اتم مايمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت و بما حررنالك اندفع ماقيل انه اذالم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذى اقتضاه القاسر محفوظ فى الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاوق منقسما بحسب انقسامه فلايلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لايمكن ان يحدد السرعة والبطء اذافرض على اتم مايمكن لانه تحدد مع الاستواء فى الاحوال الثلث على ان كلامه ليس مبنيا على فرض القاسر فى الاحوال الثلث بل على ان القاسر فى نفسه لايمكن ان يكون محددا **قوله** (والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسمية فى جميع الاحوال غيرقابلة لمرتبة اخرى بل التفاوت انمايكون فيه بحسب المعاوق الداخلى اوالخارجى وقد اورد على هذا مثل ما اورد على القاسر بانه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظا فى الاحوال الثلث فلايتم الاستدلال وانت خبير بعدم وروده على ماحررناه

قوله فان كان الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعية التى تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غيرشعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمى الطبيعية اعنى مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بمايصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج فى تحديد حال الحركة الى المعاوق هوالنفسانى بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بماذكر

قوله وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية) الظاهر من سياق كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلى والخارجى فى الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ان لاتتحقق حركة اصلا او يخلوالحركة عن لازمها اعنى حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحددهما حينئذ وفيه ان القاسر ربماكان ذاشعور فيحدد حال الحركة بارادته فلايثبت السلب الكلى نعم لواستلزم جواز الحركة القسرية فى الجملة جوازها فى جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال فى بعض الصور اعنى فيما اذالم يكن القاسر ذاشعور لكن انى ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقدير المذكور لايلائم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولاقوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لامخلص الابتخصيص الدعوى بما اذالم يكن القاسر ذا شعور واما اذاكان ذاشعور فالحركة القسرية فى حكم الحركة الارادية

قوله لان الطبيعة لاشعورلها) قيل عليه قد صرح فى النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لابالاختيار ضرورة ان الحجر لايمكن ان لايتحرك الى اسفل فلايتصور ان يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ماقيل من انه لم لايجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة اوالحرارة المخصوصة اوغيرهما من الاعراض ؟

فى تأثيره اذ لولم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج من المتحرك اوغير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة ان تقتضى الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضى مع ذلك ايضا مايعوقها عنه بالذات بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو من مبدأ ميل طباعى اعم من ان يكون طبيعيا اونفسانيا فان كل واحد منهما معاوق

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذ لولم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لايكون له تعلق بالحركة او يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لايكون محددا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر اقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه واما ماقيل ان الامر الآخر لايلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ماصرح به ذلك البعض فمدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديده اولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة اوالقاسر لايعينان مرتبة من مراتب الميل وانما تتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اى الصغر والكبر والكيف اى التخلخل والتكاثف او الوضع اى اندماج الاجزاء وانتفاشها او بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل **قوله** (فالخارج هو قوام الخ) لان ماسوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لايلزم الحركة فلا يمكن ان يكون محددا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ماقيل لم لايجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا محددا بحسب اختلافها فى القوة والضعف **قوله** (ولا يتصور فى الحركة الطبيعية الخ) اى اذا كانت فى الاجسام البسيطة لانه لايكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ماقيل ماذكره من قوله لاستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلى اعم منها فيجوز ان يكون نفسا كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه **قوله** (بل فى الحركة القسرية) اى بل يتصور المعاوق الداخلى فى الاجسام البسيطة فى الحركة القسرية **قوله** (فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجى بان امكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلث كما هو المشهور وحاصله انه لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن امارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم اوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء **قوله** (وتحديد الحركة القسرية الخ) لايخفى ان اللازم مما تقدم انه لابد للحركة القسرية من احد المعاوقين واما انه يحتاج الى كليهما فكلا فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلى لجواز ان يكون محددها المعاوق الخارجى فلا يلزم انتفاء الحركة على شئ من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهى لا معه لان الزمان الذى بازاء المعاوق الخارجى او الداخلى محفوظ فى الحركات الثلث فتدبر **قوله** (فلذلك يستدل) اى لاجل ان تحديد الحركة الطبيعة والقسرية كليهما يحتاج الى المعاوق الخارجى يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بانه يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجى او يلزم ان يكون الحركة بدون المعاوق كهى لا معه **قوله** (ويستدل بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الى المعاوق الداخلى دون الطبيعة **قوله** (اعم من ان يكون الخ)

(داخلى)

٢ القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة فى آن لو امكن فحينئذ لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الخلاء فى تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه ما اورده الشارح هناك

قوله فالخارج هو قوام ما فى المسافة) قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المقناطيس

قوله ولا يتصور فى الحركة) الطبيعية معاوق داخلى) هذا فى حركات البسائط واما فى حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة فى نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام فى الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلى الطبيعى فى البسائط مسلم واما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئا وارادة مايعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يتحدد سرعة الحركة وبطءها فسلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجى بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين الاهم الا ان يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان عال فتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تأثير فى المعاوقة اصلا فتأمل

قوله وتقتضى مع ذلك ايضا مايعوقها عنه بالذات) قيل لم لا يجوز ان يقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة و يقتضى مع ذلك مايعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الا لاجلها فتأمل

قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى ٢

داخلى واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل فى تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلى حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة ارادية كما ذكره المصنف ❊ الحكم (الثانى ان الميل الطبيعى يعدم اذا كان الجسم (فى الحيز الطبيعى والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعى (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) و يتم (فى نفس المدافعة) لانها اما طالب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدائها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعى لانا نقول ليس ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الاجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة فى سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا فى اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسرى فاثبتوا له) ايضا (حكمين ❊ الاول قد يجامع) الميل القسرى الميل (الطبيعى الى جهة) واحدة (فان الحجر الذى يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه) مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول ميل طبيعى وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع و يجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انه يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه و بقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعى ميل قسرى واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعى على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك

❊ سيالكوتى ❊

فيه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعى بدل الطبيعى وحمل الطبيعى على معنى الطباعى خروج عن سوق كلامه لانه قسم اولا الميل الى طبيعى وقسرى ونفسانى ثم ذكر للميل الطبيعى حكمين **قوله** (كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة **قوله** (ان الطبيعة وحدها) اى بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الصغر و الكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه **قوله** (الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فيه اشارة الى انه ليس داخلا فى شئ من الاقسام الثلثة لانها اقسام لما يكون مستندا الى واحد منها **قوله** (ممنوا) فى الصحاح منوبته ومنيته اذا ابتليته **قوله** (من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسر **قوله** (جاز ان تقوى الخ)

٢ معاوق داخلى ايضا) قد حقق الشارح فى حواشى التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجى بعينه فليرجع اليه بقى ههنا بحث وهو ان هذا التحقيق الذى اورده الشارح منقول عن الطوسى وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه فى شرح الاشارات على ان محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال فى ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التى هى مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة من الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل والوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه اى من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طو ينا على غيره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح فى ان ما يحدد حال الحركة فى السرعة والبطء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان فى تعيين مراتبه دخلا لما فى المسافة من الملاء البتة فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتأمل

قوله عن مبدأ ميل طباعى) اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعى هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعى المقابل للنفسانى هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفسانى مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعى بمعنى الطباعى المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعى لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طباعى وهو اعم من مبدأ ميل طبيعى كما صرح به الشارح

قوله مركز ثقله)مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الحجم

قوله قد يجامع الميل القسرى الميل الطبيعة ٢

القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اواحدث كل واحد منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه (الثاني انهما) اى الميل القسرى والطبيعى (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة) اذ يستحيل ان يكون فى شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة هابطة (وان اريد) بالميل (مبدؤها فنعم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين لمرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة) فان الصغير اسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ممايماسه ويخرقه بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا (فلولا) ان يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لماتفاوتا) فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة ومايقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (واما الميل النفسانى فهو) الميل (الارادى وسيأتيك فى ابحاث الارادة ماتعطفه) وتضمه (اليه) اى الى الميل النفسانى فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) اى سادس مباحث الاعتماد (فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات فيها) اى من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) اى انقسام الاعتمادات (الى) اعتماد (لازم) طبيعى (وهو الثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الى (مجتلب وهو ماعداهما كاعتماد الثقيل الى العلو) اذا رمى اليه (و) اعتماد (الخفيف الى السفل) حال ماحرك اليه (اوهما) اى كاعتمادى الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) اعنى القدام والخلف واليمين والشمال (قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال) ابو على (الجبائى نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التى يجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التى هى الحركات (تضاد اسبابها) التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى للسكون وللسكون بشرط الحصول فيه

﴿ سيالكوتى ﴾

باعتبار اختلاف الجسم ذى الطبيعة كامر **قوله** (القاسر وحده) اى بدون الطبيعة **قوله** (ربمايقوى الخ) باعتبار المعاوق الخارجى او اختلاف الجسم المتحرك كامر **قوله** (لامتناع الخ) قيل قد مر سابقا ان فى الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره احد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لانسلم اجتماعهما معا فيه بل كل واحد منهما فى زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معا فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة **قوله** (وفيه مع ذلك الخ) يعنى ان المدافعة الى جهة اخرى يستلزم التنحى من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحى الى جهة واحدة **قوله** (وذلك المبدأ الخ) على ماهو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل فى الاقسام الثلثة **قوله** (لجواز ان يكون الخ) كونه علة وقريبة يقتضى ان لايتوسط بينهما علة لا ان لايكون مشروطا بشرط **قوله** (اوهما) عطف على اعتماد الثقيل فيلزم دخول الكاف الجارة على الضمير وهو لايجوز فى السعة الا انه يحتمل فى المعطوف مالايحتمل فى المعطوف عليه **قوله** (الى دعوى المماثلة) اى المشاركة فى حكم التضاد

(وايضا)

٢ وقد يجامع القسرى الارادى كما فى الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجتمع الارادى والطبيعى كما فى الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلثة كما فى الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

قوله من الذى ينزل بنفسه) ان قلت ما السر فى ان حركة الحجر الذى ينزل من مكان اعلى لايكون اسرع من الذى من مكان اسفل مع تساويهما فى الحجم والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد الميل فى الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالضد اوجدت الميل ولايزال يزداد الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها اومع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة لتى تقويها وتعضدها كما فى المباحث المشرقية

قوله ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسى ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شئ لايقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة وبحسب مافى الخارج وهو الميل ولاشك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان يحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد اصل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة فليجز مثله فى الحركة والا فالفرق تحكم فلايكون هناك الاميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر فى الاقسام الثلثة اعنى الطبيعى والقسرى والنفسانى فهذا الميل حينئذ من اى تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر فى تلك الاقسام هو الميل الذى سببه واحد على ان الذى يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله فى القسرى اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز فى الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت وان اثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو داخل فى الطبيعى اذ لم يذكر فى هذا القسم الاعدم خروج السبب وعدم المقارنة ٢

(وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه ذا تحرك الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع فى تلك الجهة (غير الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لايستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابو هاشم (لاتضاد الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول) وهو جزمه بانه لاتضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو تردده فى انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فالحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) اى ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقى) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (بقى) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اى المجتلب (يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو) اعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى فى جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم فى البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لايكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لانسلم كونه) اى كون ماذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لافرق فى) اجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فقد اجتمع فيه الخ) قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه واما انهما معا فكلا **قوله** (فالحبل المتجاذب الخ) يعنى ان هذا الجزئى منشأ للتردد فى الحكم الكلى لانه دليل عليه فلا يرد ان الجزئى لايثبت الحكم الكلى **قوله** (يجده) تذكيره الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد **قوله** (بحيث لولا جذبه الخ) لايخفى انه لايدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب **قوله** (هل تبقى) زمانين اى من الاعراض التى لها بقاء كالطعوم ام من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات **قوله** (اى فى جميع الصفات) نفسية كانت او غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود فى الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لاتوجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند ابى هاشم والا فالاشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه **قوله** (باتفاق منهما) اشار به الى ان بطلان التالى كما نه الزامى برهانى ايضا بخلاف الملازمة فانها

٢ بالشعور ولاشك ان الخروج المنفى فى الطبيعى هو المثبت للقسرى

قوله احدثا مرتبة) او احدث كل منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعى ولا منع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة فى الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا فى الحلقة المتجاذبة

قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه لو سلم المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لايجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة وايد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا والآخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد فى النوع حتى يرد ماذكر بل المماثلة اللغوية اى المثلية فى التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ماذكره ابو على قياس فقهى بلا جامع وسنذكر الآن مثله فى الوجه الثانى من وجهى الجبائى بعدم بقاء الاعتماد مطلقا

قوله وايضا فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك

قوله فيه مدافعة هابطة) اى مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذى يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر

قوله فالحبل المتجاذب) قيل دليل ابى هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المجتلبين ٢

فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد بلاجامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات و بين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ماهو مقدور لنا وماهو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة اوغير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (واماابوهاشم فيدعى الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كمايشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اى صار كلساوهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها الرطوبة القليلة التى كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت و يترمد (ومنعه ابوهاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لماذكرنا فى زق الماء والزيبق) فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلاشبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائى (ان يقال الرطوبة التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اى الذهب ومامنه الكلس (قبل) اى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وماذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولارطوبة فيها اصلا اتفاقا (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة فى حال الذوبان (موجودة فى الذهب) قبله (مع صلابته) جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (فى الاحجار) الصلبة (التى تجعل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج) هذه الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع الامان عن المحسوسات اذيجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولانحس بها واذا قال الاستاذ ابو اسحق لانسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة

﴿ سيالكوتى ﴾

الزامية قوله (اى دعوى المماثلة) اى الاشتراك قوله (يعنى ان الاعتمادين الخ) اى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فان دليله لايساعد هذا المعنى قوله (فانا اذا عرضنا الخ) ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلايفيده كما لا يخفى قوله (الصاروج) اهكة آميخته بخاكستر وغيران فارسى معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانهما لايجتمعان فى كلمة واحدة من كلام العرب كذا فى الصراح النورة اهك قوله (ومنعه) المراد بالمنع المعنى اللغوى اى لم يقبل ماقاله الجبائى لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتى منع قوله (فان الزيبق الخ) ولوحمل كلام الجبائى على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل و تخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط اووجود مانع فى بعض المواد لاينافى ذلك لم يكن فى هذا الحكم كثير فائدة قوله (مع الميعان الخ) فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

٢ لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى

قوله وتارة قال لامدافعة فيه) فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين فى صورة ليس قولا بتضادهما ولامستلزماله فلايدل على المدعى

قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثانى للجبائى ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لالانها هل تبقى بعد انقطاع الحركة ام لاوالحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحققه

قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند ابى هاشم)هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامى لا برهانى فالملحوظ فى بطلان اللازم بطلانه عند ابى هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائى ايضا استطرادى لانفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الآمدى من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى احد قوليه ضرورة تصويبه فى الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة فى احد القولين والتصويب فى القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلوقال ابوهاشم اخطأت فى قولى باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا

قوله قلنا ماذكرتم تمثيل مجرد بلاجامع) قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على ان ماذكر ليس تمثيلا بل هو فى المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر

قوله كما فى الالوان والطعوم) قال الآمدى كلام ابى هاشم مبنى على فاسد اصولهم فى بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه فى الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان الشان كذلك فى جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذى ابطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لابمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لاشك فى صحته وانما قال فى الوجه الثانى كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

قوله وموجب الخفة اليبوسة) يرد عليه انه ٢

فى الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب فى الماء قال الآمدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءه غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (و يلزمه) ايضا انه يجب (ان ينفصل عنه) اى عن الجسم الطافى (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب و يطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافى (افادهما) اى افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلخل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شئ من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه للثقل والخفة) اى الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) اى الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) فى نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا (و يلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) فى الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل فى الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثانى ان حبة حديد ترسب) فى الماء (والف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال ❊ تفريع ❊ قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء) على تقدير تساويهما فى الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه و يخرق ما يلاقيه منه و ينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء فى الحجم (مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى فى الحجم (اخف منه) اى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا فى الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ان الذهب يرسب الخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام فى الطفو على الماء لا فى الطفو المطلق **قوله** (مركب من اجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المزاجى بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخلخلة وبين اجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائى لم يقل بان الاجزاء الهوائية التى صارت جزء الممتزج سبب الطفو **قوله** (الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائى ايضا **قوله** (مطلقا) فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيجئ نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تنحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه **قوله** (انما يكون على سبيل التبعية) يعنى ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئى على حكم كلى بل بمعنى ذكر الشئ على سبيل التبعية والاستطراد **قوله** (و ينزل فيه) و يصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع **قوله** (نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضى بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء **قوله** (و يكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر

٢ يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب ايبس من الهواء فينبغى ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة بقى الكلام فى لزوم ثقلية الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فتأمل

قوله ومنعه ابو هاشم الخ) قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لا انه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة و يؤيده قوله فيما بعد والجواب عما يتمسك الجبائى والحق انه معارضة والجواب الآتى مناقضة

قوله فان الزيبق اثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت اثر الرطوبة

قوله بخلاف الحديد الخ) قيل عليه لم لا يترتب اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاوعه الماء

قوله قال الآمدى يلزم على الجبائى الخ) انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابى على فى الطفو على الماء وقصة الزيبق لا تقريب لها حينئذ

قوله لجواز ان يكون التركيب الخ) قيل الكلام فى الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التى صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له

قوله و يلزمه امران الخ) قد اشرنا الى ان اللازم الاول لابى هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثانى ايضا لجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة

قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى ان التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية

منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لاتنزل فى الماء لاحتياجها الى ان تنحى من تحتها ماء كثير وذلك لايطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلل الهواء فيمابينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررنا ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ماقاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائى (للهواء اعتماد صاعد لازم و يلزمه ان لايصعد ولايطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها و يصعد) و يطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لاسبب لطفو الخشبة الاتشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد و يرسب المتسفل (وقد عرفت مافيه) وهو انه ربما كان التركيب اوالوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) اى كيف لايتوجه عليه ماقد عرفته (والهواء الذى فيه) اى فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج اوالاختلاط التام فلاينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء (ومنه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى ولاسفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (و يرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه المسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بمايتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (واوحل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعود اوخروجا من الاصغر ولاشك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال)

سيالكوتى

النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك **قوله** (فى هذين القسمين) اى المثل والاخف **قوله** (فتأمل) اى فى المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان فى صورة المساواة فى موضع الماء ملاقيا بسطحه سطحه وفى صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدر مايساوى ثقل الماء **قوله** (فى الاجرام الصلبة) واما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما فى البسائط **قوله** (لم يكن الاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول فى الحيز الطبيعى **قوله** (ان لم يتأت له الانفصال الخ) وان تأتى انفصلت و بقى ماعداها راسبة فى الماء **قوله** (و بما قررناه) فى حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ **قوله** (ان حمل كلام ابى هاشم الخ) بان لايراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء و يقيد ايجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثانى لان الف من خشبا ليس اثقل من حديد وان كان اكثر وزنا منه و بالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر **قوله** (بمايتعلق به الخ) هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو ومايشد به

٢ كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوى الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولاطفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الحيز الطبيعى هو المدافعة واما مبدؤها فلادليل على انتفائه حينئذ

قوله على ماقاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم

قوله ويرد عليه ان الزق الخ) الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمد الذى يشد به رأس القربة

قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى اورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه و يدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحا بماذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مثلا لابطبعه كذبه ان الاكثر اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا

قوله للاصغر اقوى) اذ لاشك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط اسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لايلتفت اليه

الجبائي (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الحركة
كما نشاهده) اى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه مالم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح
فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لامن الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع
الذى يقصده) الحجر (اما طبعا اوقسرا) فان ذلك السكون لا يحصل مالم يوجد حركته فهو متولد
منها لامن الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة
(لوجهين الاول انه اذ اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة
ثم اعتمد عليه معتمدا الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك
ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة
العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اى سقوطه الى تلك الجهة (الا
للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر
من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر
اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة
اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد
مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) اى بتولد الحركة والسكون (من الحركة
تارة ومن الاعتماد اخرى لمتمسكيهما) فان متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة
على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار
فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما
ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على
الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن
حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة
وهى ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ و يتولد
من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى
من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد
ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم
لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر
بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائى

﴿ سيالكوتى ﴾

رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة او الاخذة الشديدة **قوله** (كما نشاهده الخ) تصوير
الحكم الكلى بجزئى منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعى بداهته **قوله** (فعلمنا ان حركة العمود الخ)
فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفى مذهب الجبائى ولا يثبت مذهب ابى هاشم **قوله** (الثانى حركة اليد
الخ) اى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى اخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة
الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه
جار فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احديهما
الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل ايضا لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة
الحركة فى هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور
ثبت فى كلها اذ لا فارق **قوله** (متمسك الجبائى الخ) وهو المشاهدة **قوله** (و يتولد من حركة يده الخ)
لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل فعلا آخر وليس ههنا حركتان احديهما حركة
اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هى حركة واحدة ينسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتبع
كحركة راكب السفينة **قوله** (كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ما سبق منعا للزوم التداخل

قوله لسكونه) اللام فيه وكذا فى لحركة المفتاح
متعلقة بالضمير البارز فى نشاهده باعتبار رجوعه
الى التوليد
قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد
الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد
للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره
فان سكون الحجر المرمى عندما ينزل الى الارض
ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو
ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه
بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص
الا ان يحمل على ان المراد نفى مذهب الخصم
اعنى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة
و يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور
الحركة وفيهما نظر اما فى التوجيه الاول فلان
مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد
وقد بقى حينئذ بلا دليل واما فى الثانى فلظهور
المنع فى انعدام الفرق
قوله الثانى حركة اليد الخ) فيه بحث لان
حركة الماء فى الزراقات الى فوق بسبب جذب
ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة
ولا يجرى فيه الدليل الثانى اللهم الا ان يحمل
على نفى مذهب الخصم وفيه ما فيه
قوله وفيه نظر) الاولى ان لا يذكر النظر ههنا
حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الآمدى
بعد اسطر
قوله لمتمسكيهما) قيل الظاهر من لفظ المتمسك
الدليل مع ان الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه
قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بمتمسك
ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى
يجتمع مع متمسك الجبائى كما لا يخفى
قوله فقال على الجبائى الخ) فان قلت لعل الجبائى
يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح
املس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة
على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها
قلت المراد ابطال ما ذكره فى مثال حركة اليد
والمفتاح فان مدعى الجبائى تولد جميع الحركات
المتولدة من الحركة فالابطال فى صورة ابطال
لمدعاه وليس من قبيل المناقشة فى المثال المردود
عند المحققين نعم للجبائى ان يجعل هذا من صور
استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد
ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان
الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر

(فى الحجر المرمى) بالقسر (الى فوق اذا عادها و يا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هى متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى فى الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهـذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيـل كل حركـة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية)بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعـدة بلا انقطاع (واما الثانى فلان الاعتماد) الهابط الذى فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا) اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيـل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعـة لها منضمة الى مقـاومة مافى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساو يها فى الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة فى الضعف (الى ما يوجب) اى الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثـله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب فى الاول) اى فى ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذى افاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا (وقال الجبائى لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) فى اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) اى عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ يحث توليد الاعتماد لهما) اى للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة

٢ والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها

قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليهـا من الشعر والاظفار) لا حيوة فيهـا فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى تكون متحركة بالقـدرة مباشرة

قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكانين او السكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لا شبهة فى تعدد الحركات المتصـاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عنـد الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم

قوله منضمة الى مقاومة ما فى المسافة الخ) هذا الانضمام اكثرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء فى مسـافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتـناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهـة العلو موافقـا فى اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما فى المسافة ايضا

قوله ولا شئ هناك غيرهما) فان قلت لم لا يسندون السـكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليـل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليـه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا جه لوجوب السـكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

❊ سيالكوتى ❊

وما ذكره الآمدى منعا للبعدية لم يلزم التكرار **قوله** (ولا شئ هنـاك غيرهما الخ) اى مما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هى لا تقتضى شيئا من الحركة والسكون ولانه يجوز ان يكون اثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبنى على ان السكون وجودى والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية **قوله** (غالب) هذا يقتضى وجود الاعتمـاد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائى التضاد بين الاعتمادات مطلقا و بهذا الوجه ايضـا ينصر خلاف مذهب **قوله** (لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقـة قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليـه

للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (و بالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا ﴿ المقصد الرابع ﴾ الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿ المقصد الخامس ﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿ النوع الثانى ﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهى الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ما عداهما من الاشكال

قوله فهناك امور ثلاثة) بل اربعة رابعها عدم المقارنة الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

قوله واللين ليس كذلك) اى ليس بمبصر وفى هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهرى بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين لينا عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا ان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ماذكر

قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتى وجهه فى اول المذوقات

﴿ سيالكوتى ﴾

(فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدا للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب **قوله** (ابعد من الثانى) لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد **قوله** (ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم **قوله** (واما قضية التعادل الخ) اى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالبا الا بعد التعادل **قوله** (كيفية بها الخ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة فى الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شانه قبول الغمز فيكون لكيفية زائدة **قوله** (قال الامام الرازى الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها **قوله** (اللائق ان تردف الخ) سيجىء وجهه فى بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجها لتأخير المذوقات لا لارادف المبصرات الا ان يضم شئ آخر معه مثل ان يقال المشمومات اقل بحثا من المذوقات فلذا اخر عن الكل والمبصرات امور قارة

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما) واختلفوا فى الاطراف اعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا و بالعرض لا اولا و بالذات قلت معنى المرئى بالذات و بالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اى تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفى به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال) فى تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولا فى شئ آخر بل فى شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه

❊ سيالكوتى ❊

والبحث عن القارة اهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات **قوله** (تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو اثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقهما بشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو اثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حمل على ان الشئ الثانى تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت احوالا للمرئى بالذات **قوله** (ولهذا انكشف الخ) دليل انى على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هى تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة فى الحاسة بنفسها لا بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالعرض **قوله** (لا يفى به ما يمكننا) لان الحاصل فى الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الاجمالى وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله **قوله** (كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضئ فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف ومامن شأنه الحجب فمنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضئ كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج فى ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل او جود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته و يصير به شفافا بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كمالا اوليا له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتى له بل بواسطة الضوء ولذا فسره فى الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعا لفعل المضئ فيما يتوسط ذلك الجسم بينه و بين المضئ **قوله** (والمراد بكونه كمالا اولا الخ) اى ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال

قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام فى الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى حينئذ ان لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهى معتبرة فى الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

قوله الى غير ذلك) اراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون و كاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه

قوله انما يبصر بواسطتهما) مبنى على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

كمال ذاتى لاعرضى (او كيفية لايتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اى كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يصر مستنيرا لايكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كما لايخفى ولعل المراد بماذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامنهما فى قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

﴿ القسم الاول ﴾

فى الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها امافى رؤيتها اووجودها على ماسيأتى لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا (وفيه) اى فى القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول قال بعض) من القدماء (لاوجود للون) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد الماء) فانه ابيض ولاسبب لبياضه سوى ماذكر (و) كما (فى الثلج) فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (فى البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (فى موضع الشق من الزجاج) وفى بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقدم هذه الامثلة فى صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ فى اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و (قيل السواد لون حقيق فانه لاينسلخ) عن الجسم البتة فدل

﴿ سيالكوتى ﴾

الثانى كما فى تعريف النفس والحركة بل ان لايكون كمالا بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على مافى الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله اول تبديل مخل **قوله** (يتوقف ابصارها) اى بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون **قوله** (ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئيا بالذات اذلادخل فى جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور **قوله** (اورد كلامنهما الخ) اى تنبيها على تغايرها باعتبار الشرطية و المشروطية **قوله** (مع كونها مشروطة بها) والشرط مقدم على المشروط بالطبع **قوله** (لانها اكثر الخ) فان ماسوى الهواء كلها ملونة والمضئ منها ليست الا النار وكون اللون مشروطا فى وجوده اوظهوره بالضوء لا ينافى عمومه كما لايخفى **قوله** (لم ينفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقى سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج **قوله** (مع كونه ابعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة **قوله** (وهو عدم الخ) لايخفى ان فى البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئى موجود وكونه بياضا متخيل واما فى صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء امر عدمى فلا يتعلق الرؤية بالسواد اصلا الا ان يقال ان رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولايخفى انه سفسطة **قوله** (وايضا فان الخ) اشار بتقدير الواو ولفظة ايضا الى ان الفاء فى قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو اولمجرد التعقيب فى الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس علة لاخراج الماء والهواء فانه بديهى وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ ايضا والفاء لزيادة الكشف

قوله اى كيفية يتوقف ابصارها) اى ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لايبصر بالذات

قوله لانها اكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا) هذا على تقدير ان لايشترط اللون بالضوء فى وجوده اذلو اشترط به فى ذلك لم يتحقق اون بلاضوء فلا يثبت اكثرية اللون من الضوء فى الاجسام التى عندنا حتى يجعل سببا لتقديمه عليه ففى قوله اووجودها تأمل هذا وسيجئ ان الضوء مشروط باللون فى الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) فى حواشى التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلانسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوى

قوله وايضا فان الثياب الخ) اشار بايراد لفظ ايضا مع انعدامه فى عبارة المصنف الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لامن تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل انى كما ان الاول دليل لمى وكل منهما يفيد المدعى

ذلك على انه حقيقي (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لايدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد و بان انسلاخ البياض لايدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشئ لايجب ان يكون عاريا عنه والاامتنع اتصافه به فلايكون قابلاله (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لااعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلايثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شئ من الصور (و) قال (في موضع آخر) اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قديحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مماكان قبله وماذلك الالخروج الهوائية منه وايضا لودخلت فيه هوائية و بيضته لكان ذلك خثورة لاانعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) و يتخذه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) اولا ثم طبخ فيه المردارسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لايجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء

✤ سيالكوتي ✤

والايضاح قوله (فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لايصح الكبرى اذ مايمكن للشئ لايجب خلوه عنه بل العروض والاتصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل مايعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خاليا عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ماسوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لايعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فالحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ الابيض بالالوان وهو لايستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره قوله (والقابل للشئ الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض منسلخا بمنع كبرى دليله فاللايق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم للانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بماقررناه لان المعلل لم يقل بان القابل لكل شئ يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب قوله (والاامتنع الخ) لان القابل بمعنى المعروض اذاوجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلايرد مايتوهم ان المراد ان القابل مادام قابلايجب خلوه فلاينافي اتصاف ذاته به فانه مبني على ان يراد بالقابل المستعد قوله (لااعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلايرد ان الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا قوله (كونه شفافا) اي غير ملون قوله (خثورة) الخثور سبطرشدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين قوله (المردارسنج) وقد يسقط الراء الثانية معرب مردار سنك والقلى بالكسر كالى شي يتخذ من حريق الجص والمرتك كمقعد المردارسنج قوله (كاللبن الرايب) قال ابوعبيدة اذاحثر اللبن فهو الرائب قوله (وفي المباحث المشرقية الخ) اشارة

قوله فان الابيض قابل الالوان كلها) قد يجاب عنه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوى البياض الذي فيه فلايلزم الاعراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر

قوله والاامتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

قوله سوى طريق التخيل) يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شئ ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا

قوله خثورة) الخثورة نقيض الرقة

قوله فيه القلى) القلى الذي يتخذ من الاشنان

قوله كاللبن الرائب) قال ابوعبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب

قوله لان ذلك كان منحلا) قيل عليه يجوز ان يكون التفرق في الخل قبل الخلط مانعا من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل

القلى اولى بالتفريق بل ذلك عـلى سبيل الاستحـالة فليس كل بيـاض عـلى الوجـه الذى قالوه ولقائل ان يقول عـلى هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذالمفروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السود يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البيـاض الى الغبرة ثم منهـا الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينـا وهـذه الطرق لايجوز اختـلافها الا باختلاف مايتركب عنه الالوان المتوسطـة فان لم يكن الابياض وسواد وكان اصـل البياض هو الضوء الذى قد استحـال ببعض الوجود لم يمكن فى الاخـذ من البياض الى السواد الاطريق واحـد لايقع فيه الاختلاف الابالشـدة والضعف على حسب اختـلاط السواد بالبياض ولايتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف عـلى شوب من غـيرهما ولابد ان يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء مايظن انه مرئى وليس سوادا ولابياضا ولامركبا منهما الاالضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعـدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لاغـير وان خالط السواد ضوء فكان مثـل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هنـاك غلبة بيـاض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ماسيأتى تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ماتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) اشارة الى مانقلناه عنه (الرابع الضوء لاينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود (فلولم يكن الاسواد و بياض) عـلى الوجه الذى ذكر (وجب ان لايصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انماهى لاجل اختلاط الشفـاف بالمظـلم والانعكاس انمايكون من الاجزاء الشفـافة دون السواد فوجب ان لاينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز

❊ سيالكوتي ❊

الى تقرير الوجه الثانى بطريق آخر **قوله** (جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لايكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لايكون متخيلا اصـلا والمطلوب هذا يثبت كونه لونا حقيقيا **قوله** (ولابد ان يكون ذلك الشوب الخ) بناء على ان المختلط من المرئى وغيره لايكون مرئيا وفيـه بحث اذ يجوز ان يكون لاجـل اختلاط الشفاف بالمظلم عـلى ماسيجئ **قوله** (امكن ان تتركب الالوان) اى الصناعية و تتعدد الطرق الصناعية فلايرد انه انمايتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيـل **قوله** (انماهى لاجل اختـلاط الشفاف) اى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافا محضا نفذ الهواء المستضئ فيه فيتخيل البياض واذا كان مظلما كان سوادا واذا اختلطا يختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط **قوله** (فوجب ان لاينعكس الخ) اذ لاانعكاس الاعن الموجود ولاموجود الاالسواد ولاانعكاس منه او الضوء الذى يخيل انه بياض فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعـكاس ولايجب ان لاينعكس الاالبياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانماهو تخيلى وهذا ماذكره الامام **قوله** (ان يوجـد هنـاك) اى فى صورة الاتحـاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس امور مختلفة **قوله** (وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انماهو السواد او الضوء الذى يخيل

قوله ولقـائل ان يقول الخ) هـذا مأخوذ من كلام الامام الرازى فى الملخص وقد يجـاب عنـه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الافيما يعرف له سبب التخيل امالمجرد تجويز السـبب فلا والافلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو منه سفسطة

قوله ولامركبا منهما الاالضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من ان اصـل الالوان هو السواد والبياض والباقى تركب منهما

قوله امكن ان يتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب ان يجعل الضوء غـير السواد والبياض واذا جعـل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى

قوله ليس فى اجزائه اشراق) هـذا مخالف لما سيذكره من ان فى الخضرة مخالطـة السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمـل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثـانى عـلى اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق فى كل واحد من الاجزاء لايستلزم انتفاءه عن المجموع ولايخفى بعده واعلم انه لم يصرح فى شئ من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة فى الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الاانه اكتفى بماذكره من تولد الخضرة من الصفرة

قوله الضوء لاينقل السواد تجربة) قال الامام فى الملخص الارجوانية والنيروزية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية والسـواد وامثالهـا مظلمة ولذلك لاينعكس الى غيرها

قوله وجب ان لايصـير المنعكس اليـه احمر واخضر) واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شئ مرئى غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر اعنى على طريق التخيـل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهمـا فثبت بياض ليس اصله ضوأ

قوله فوجب ان لاينعكس الاالبياض) قيـل لم لايجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخـل فى خصوص الانعـكاس فلايجب ان لاينعكس الاالبياض

ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق والتصويل) اي الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضيء والاكال السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اي ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بان ذلك) اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولاشك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اعني وجود السواد والبياض (قال) اي بعضهم (هما الاصل والبواقي) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا اختلط الاوحدهما بل (مع ضوء كنيء الغمام) الذي اشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالعتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اي الصفرة (سواد)

قوله والاكال السحق الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق

قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

﴿ سيالكوتي ﴾

انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا **قوله** (ان الطبخ افادهما تخلخلا الخ) ومافيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكسر الحجم دون السحق فمناف لما قالوه في بياض الزجاج المسحوق **قوله** (افادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة **قوله** (وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض في الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهما ولا شهادة لمتهم **قوله** (وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان اصل البياض هو الضوء الذي استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء فانه كالتصريح بان البياض في الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده **قوله** (وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال ايضا في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة **قوله** (وليس في هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشفة **قوله** (والبواقي تحصل بالتركيب) قياسا للالوان الطبيعية على الصناعية **قوله** (كنيء الغمام) اي كاختلاطهما مع الضوء في الغمام **قوله** (وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث المشرقية وماذكره الشارح قدس سره

مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خالطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التى هى الكهبة واذا خالطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقى بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات فى الحس) هى الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (فشئ لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ❊ المقصد الثانى ❊ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) فى نفسه (فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود فى الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) فى الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء للون المعين فانا لا نراه) فى الظلمة (فذلك) اى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) فى نفسه (او لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا اوقد نارا وقع عليه ضوءها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى انه) اى الضوء (شرط رؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اى بالجالس فى الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط وجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) ايضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التى هى فى ضمن هذه الطبقات (تنتفى فى الظلمة) لانتفاء شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا فى ضمن الخاص ولما

❊ سيالكوتى ❊

سابقا من قوله ثم ان خالطت الصفرة سواد اليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور فى الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة **قوله** (اذ لا عائق الخ) فيه بحث اما اولا فلان عدم العلم بعائق سواه لا يدل على عدمه فى نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ **قوله** (وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجئ هو الذى اقيم على عدم كونه عائقا فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو اثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجها آخر لعدم عائقيتها فانتفاء الرؤية الخ اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه فى نفسه او لوجود العائق فقوله والجالس فى الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار **قوله** (لانتفاء الثانية الخ) فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى تثبت الشرطية

قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد فى عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضئ وكل لون مضئ قال الامام فى الملخص لما قدحنا فى الكبرى توقفنا فى هذه المسئلة وقد يقال الحق فى المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا فى مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشئ من الالوان فى الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط فى صحة كونه مرئيا لا فى تحققه فى نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا والا لتأتى مثله فى الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشئ بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا فى سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية فى الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئى مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول آثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما يحدث فى المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

قوله مع كونها امرا عدميا) يشير الى ان الاستدلال مبنى على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ من المصنف الابناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال

قوله وهو مختار الامام الرازى) قال فى المباحث المشرقية الاقرب ان يكون الشئ ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم الضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجئ جوابه فى المقصد الثالث من القسم الثانى

احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال (و يحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان القائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر يخلقه الله فى الحى على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسيأتى فى مباحث رؤية الله تعالى (وانما لانتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك لها فى مواضعها) فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها ﴿المقصد الثالث﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عدمى رؤية الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس (وماهو) اى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى نتخيلها امرا محسوسا فى الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك انا لانرى فى حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لانرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا ﴿ فرع ﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى فى الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (عما من شانه الخ) احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شانه الضوء اذ الشفافية ليس من شانها الضوء كما صرح به الشيخ فى الشفاء وقال الجسم اما شفاف او ملون او مضئ **قوله** (اى ليس الحال المذكور الخ) اشار بذلك الى ان الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على شئ منهما بل على عدم الرؤية فقط **قوله** (لوجود العائق عن الرؤية بينهما) والعائق عائق للجانبين **قوله** (لم يكن هذا القول بعيدا) وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق **قوله** (وقد يستدل الخ) خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة اخرى اليه كان حاله الظلمة التى نتخيلها مرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولاشك فى تحقيقه حال خلو الجسم عن الضوء

قوله ولما احتمل ان يكون) وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

قوله مع ان لقائل ان يقول) وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه فى الثانى بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم ان اللون فى الثانى اشد منه فى الاول لكن اذا تؤمل فيه تأملا شافيا تميز اللون عن الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

قوله ولا عكس) قيل لا دخل له فى المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة عائقة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من فى الخارج ولا يمكن المعارضة فى الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص فى الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا

قوله الا لانه ليس امرا حقيقيا) فيه ان ماذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

قوله بانا اذا قدرنا الخ) فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى *وجعل الظلمات والنور* فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمى قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفى الاشتراط مبنى عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده

يدرك الهباء المستضئ بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة فى كونها عدمية فرعا المقصد الثالث

﴿ القسم الثانى ﴾

من قسمى المبصرات (فى الاضواء وفيه مقاصد) الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين (ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ و يبطله وجهان ❊ الاول انها) اى تلك الاجسام الصغار التى هى الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا والمشاهد عكسه) فان ما هو اكثر ضوأ يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته (شان الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التى ينفذ نور البصر فيها و يتصل بما وراءها (فان صفيحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثانى لو كان الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا (وكانت) حركته الطبعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) اى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ولا يخفى على ذى فطنة الخ) وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان و الفرع المذكور من احكام الالوان كالمقصد الثانى اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء و بعضها بالظلمة واما ان يكون الظلمة وجودية اوعدمية فمحل ذكره القسم الثانى المنعقد للاضواء فذكره ههنا استطرادى لبيان ان كونها شرطا لرؤية البعض مبنى على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون لاوجوديا **قوله** (تنفصل عن المضئ) لابد لهم من القول بتجددها فى المضئ ليلا يلزم الانقطاع او وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل فى مثل الشمس وهو سفسطة لاسيما فى الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها **قوله** (وتتصل بالمستضئ) من غير ان تداخله ولذا لا ينتضى عنه فيكون الجسم المستضئ مع الضوء اكبر مقدارا منه اذ لم يتصل به فما قيل لو كان الضوء جسما يلزم التداخل اوازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشئ **قوله** (لو كان جسما محسوسا الخ) بخلاف ما اذا كان جسما شفافا كالافلاك فانه لا يشتغل الحس به اصلا **قوله** (انما هى للعيون الضعيفة) بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصرى وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ فى تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وساتر لما وراءه **قوله** (جسما) اى جسما متحركا ينفصل من المضئ **قوله** (اذ لا ارادة الخ) يعنى ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضئ للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شئ عنه ولان الحركة الارادية و القسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفا وليس حال الضوء كذلك **قوله** (كانت حركته الطبيعية الخ) لان الحيز الطبيعى لكل جسم واحد **قوله** (بجواز ان يكون الخ) لا خفاء فى ان الكلام فى وقوع الضوء من مضئ واحد والتزام

قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء فى المقصد الثانى الذى هو من مقاصد القسم الاول اعنى مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية اوللوجود اى لرؤية الالوان اووجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهية مقابله ايضا مقصودا اصليا فى بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا يندفع ترجيح اسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها فمراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذى سلكه فى الضوء

قوله ان الضوء اجسام) قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل اوازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم

قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن) نقل عنه رحمه الله ان وجه الاستعانة اما ان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها فى الشفاف اولان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية يكون حينئذ اعظم فيرى المرئى اعظم وفى شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما) قيل للقائل ان يقول يجوز ان يكون لجسم الضوء خاصة الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد لتلك الخاصة اولا يرى ان الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف صفيحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا القدر يكفى فى الاستدلال لولا ما اشرنا اليه سابقا .

قوله بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها) اراد انها حجاب لها فى الجملة و بالنسبة الى احساسها بدونها الا انها حجاب لها بالكلية او بالنسبة الى ٢

واحدة (فانه) اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور (لايخرج) من البيت لاقبل السد ولابعده وهو ظاهر (ولاتعدم ذاته) والالزم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولايبقى ايضا على حاله الذى كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التى كانت مبصرة (وهومر ادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضئ الزائلة بزوالهـا هى الضوء واذاثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضافالشمس اذاطلعت من الافق استنارت الدنيـا) اى وجه الارض ومايتصل بها (فى اللحظة وحركته) اى حركة النور الفائض على الدنيامن الفلك الرابع الى وجه الارض (لاتعقل فيها) اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولماكانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غيرمستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه و بين غيره جعل هذين الوجهين مقو بين لماتقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لايكون دليلا عـلى مايطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسمـا (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضئ) العـالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (و يتبعه) اى يتبع الضوء المضئ (فى الحركة) اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (و ينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذاكان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه فى المقابل) اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولماكان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضئ (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالى الى السـافل وهو باطل اذلوكان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقـابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعـا للوضع من المضئ) اى لوضعه منه ومحـاذاته اياه فاذا زالت تلك المحـاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر (ظن انه يتبعه فى الحركة) و ينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولماكان) الضوء (يحدث فى مقابلة المستضئ) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضئ بالغير (شرط فى حدوثه) اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمه انتقـالا) وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (و يرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقـال صاحبه (مع الاتفـاق على انه ليس جسمـا) فان اجابوا بانه لاحركة له بل يزول عن موضع و يحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا ❊ فرع ❊ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) اى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) فى الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطـلق هو الضوء والخفـاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقـا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هنـاك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظـاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير و بين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والآخر ظاهر لابسبب كيفية اخرى موجودة مع المسـتنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التـام للونه ولما اشتـد ظهوره و بلغ الغاية فى ذلك بهر الابصـار حتى خفى اللون لالخفـائه فى نفسه بل لعجز البصر

❊ سيالكوتى ❊

انفصال اجسام مختلفة الطبايع من جسم واحد بالطبع مما لايجترى عليه عاقل **قوله** (اى يتحرك بحركته) اى بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لاتقتضى ان يكون المتحرك جسما **قوله** (اذ لوكان منحدرا الخ) يعنى لادليل على انحداره الا الحس ولوكان كذلك لرأيناه فى وسط المسافة

ثم احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احسـاس العيون القوية بدونهـا اقوى من احساسه بها لانها حجاب فى الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لايكون لهـا احسـاس بدونها لانهـا وان كانت حجابا فى الجملة الا انهـا تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

قوله والثـانى باطل) قال القطب فى حواشى حكمة العين لانسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشـارح ولا قاسر معه يقسره اشـارة الى دفعه لكن الكلام فى اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

قوله ولاتعدم ذاته والاالخ) قيـل لم لايجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضئ كالشمس او ينقلب هواء عند عدمهـا كالنـار عندما حال شئ بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسمـا مكيفا يشترط رؤيته لكيفيتـه فيزول فلا نرى وقوله وهـو مرادنا ممنوع وانت خبير بما سيصرح الآن من ان المدعى الاستبعاد لاعدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لادليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لايخفى

قوله لرأيناه فى وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة لحظـة الحركة فى الغاية

قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعل المرء نفعه

قوله زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر) قيل هذا الضوء مشاهد استمراره فلوجوز انه ينتفى و يوجد بدله آنافآنا لجاز مثل ذلك فى الجسم المتحرك بعينه إذ لافرق بينهما فى ذلك عند بديهة العقل

قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ماسبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

عن ادراك ماهو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (و يبطله انه) اى القائل به اعترف ان ثمه امرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوأ (فلايكون) الضوء الذى هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا (ولانه) اعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولاشك انها غير مشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلايكون الضوء نفسها (وفيهما) اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذى اعترفت به (لون يحدث) فلايكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور للون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلايكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (فى كونها ذات مراتب) اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلايكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) فى الرد على هذا القائل (ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولايرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لايكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لايقابله الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما اذا رقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولايرى ضوءه فى السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئا شديدا و يضمحل ضوءه فى ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولاضوء له فى الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ماعداها (وماهو) اى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا ان الحس لايدرك الاضعف عند الاقوى ولازوال له) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا وانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء وانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) اى ايراد مثال (غايته تجويز ان يكون لذلك) الذى ذكرتموه (اثر) فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولايدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لايرى فى ضوء السراج

❊ المقصد الثانى فى مراتبه ❊ اى مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضئ لذاته هو الضوء) اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه على مايعمها وغيرها (كما فى الشمس) وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ آخر (و) القائم (بالمضئ لغيره نور) اذ كان ذلك الغير مضيئا لذاته (كما فى القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض

قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن اتى بها قبل الانتهاض بالدليل

قوله لان الضوء امر غير نسبى) لانا نرى الضوء بيقين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك

قوله فلايكون لقولهم الخ) لايخفى ان مثل هذه المسامحات شايعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلاوجه وجيها لما اورده الامام على الشق الثانى

قوله اى ولانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذى فيه كما فى قوله تعالى *ياايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم* وليس مراده ان ان فى عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شايع

قوله مثل اليراعة) فى الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفى ربيع الانوار للزمخشرى انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به اومصباح انفصل من الذبالة اى الفتيلة

قوله وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدى فى ابكار الافكار فى اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا يكتسب نورها من الشمس عندهم وماذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدى لاحدهما والشريف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال

حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم اومستفاد من غيره وذلك الغير اما مضئ بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته والضوء الثانى هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الذاتى خارجا عن الضوء الاول والثانى (وله) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف (كما فى افنية الجدران ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع) فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ بالشمس والثانى مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فى القوة والضعف (وكما نراه) اى وكالظل الذى نراه (يختلف) فى البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) اى الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف (الى غير النهاية) اى الى امور غير منحصرة فى عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها (فى الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة فى المثال المذكور (حتى ينعدم بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ❊ المقصد الثالث ❊ هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ماذكره فى المقصد الثانى من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) اى يبطل قول المانع (انا نرى فى الصبح الافق مضيئا وما هو الا هواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والكلام فى الهواء الصرف) الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة (ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان نرى بالنهار الكواكب التى فى خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لاحس به) اى بالهواء (من يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون ❊ المقصد الرابع ❊ ان ثمه شيئا غير الضوء يترقرق) اى يتلألأ ويلمع (على بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شئ يفيض منها) اى من تلك الاجسام (ويكاد يسترها وهو) اعنى ذلك الشئ المترقرق (له) اى للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ

قوله فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به فى الملخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضئ لا يضئ الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا وهذه الاستضاءة من الشمس التى هى غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرير كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضئ بالشمس المقابل للارض

قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفا للعرف قال فى شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ماذكره الشارح نفسه فى حواشى حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثانى يعنى الحاصل من المضئ بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد

قوله الواقعة فى جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما فى البيت والا فما فى البيت ايضا مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

قوله اى الى امور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر فى المواقف مبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام

قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغى ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثانى لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثانى اكثر

قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه فى المقصد الثانى من مقاصد القسم الاول

قوله ورده الامام الرازى) قال فى شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص او مجاوزة حد ٢

(بريقا) كالمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) فى ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

﴿ النوع الثالث ﴾

من المحسوسات (المسموعات وهى الاصوات والحروف) التى هى كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول فى الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاله متقدما عليه بالطبع (وفيه مقاصد ﴿ الاول) ان الصوت وان كان بديهى التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) اى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعدان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا فى نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اى سبب الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء فى الحوض اذا القى حجر فى وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازى وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) اى تفريق شديد (او قرع عنيف) اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينقاده) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج (الى ان تنتهى) الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمى فى) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعى اشد انبساطا من التموج القلعى وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء واذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف فى القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل واعلم انهم جعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآنى سببا للزمانى لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزأ اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا فى الآن ﴿ المقصد الثانى ﴾ الصوت كيفية

٢ الضوء فى النقصان وحاصله انه يجوز ان يقصره الافراط كما يقصره التفريط

قوله والحس لم ينفعل الخ) قيل يجوز ان يكون فى الجهة التى هى خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوى فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام فى الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقا

قوله كافيا فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذى فى الهواء ان كان فى الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه فى وجه الارض اولى بان لا يرى والتالى كاذب قلنا اجاب عنه الامام فى الملخص بانا نلتزم التالى لانا اذا نظرنا الى الجدار الذى لا يقابله الشمس كما لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه فى مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتأمل

قوله التى هى كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح فى تقسيم الموجود على رأى المتكلمين فى اول حواشى التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا حصر شارحه المسموع فى الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب فى تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها فى حصر المسموع فى الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا نقض بها فى حصر المسموع فى مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد ان كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح فى بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل الحاصل فى الهواء حال التموج لا نفسه بل هى مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شانها ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من المعانى التى يدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم ٢

قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لاانها تتعلق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لابمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج و يتكيف بالصوت و يوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان مايجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه* الاول ان من وضع فمه فى طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وماهو الالحصرها) اى ليس ماذكر من سماعه للصوت دون غيره الالحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الاالى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الاهو (الثانى انه) اى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لايسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الالان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعنى سبب الصوت (تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذى يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وماهو الالسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الاظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لايتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولايمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لايعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج (ولايبعد ان ينفذ) الهواء (فى المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لايتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لاوجود لها الافى آن حدوثها فلابد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لايسمعها الاسامع واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة و يجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا * المقصد الثالث * الصوت موجود فى الخارج) اى فى خارج الصماخ (لانه انما يحصل فى الصماخ) على ماتوهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولاوجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت

(موجودا)

---

٢ انما هو فى حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان تكون مبصرة الى ههنا كلامه

قوله والصوت ليس كذلك) واما اعتراض القطب فى حواشى حكمة العين بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمالايلتفت اليه

قوله وايضا كل منهما مبصر) فى بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفى بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لاتموج الهواء لعدم اللون الكافى للرؤية فيه وهذا القدر يكفى فى الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل ايضا يبطل ماقيل من ان الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانيا دون الصوت.

قوله وسببه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الافيما يحتاج الى زيادة بيان

قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدور ان ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع وقوله مع كونهما معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لايفيد الاالظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم

قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل ان يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات ٢

موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا فى المسافة لم تميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا متاجدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتنبه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول (و) نميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد (احدى اذنيه) التى تكون فى جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف

٢ وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر فى حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق

قوله قاعدته على سطح الارض الخ) فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانبيهما على الارض والآخر فى جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت فى موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها فى موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذى رأسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذى يلى السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذى تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيطة تلك الدائرة ازيد من نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذى فرضنا بعده مما يحاذى رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر فى موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض المصوت الخ فليتأمل

قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى) قال صاحب المحاكمات فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زمانى لان بعض الحروف آنى كما يجئ مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

قوله او جزأ اخيرا منهما) قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآنى والمعلول الزمانى اعنى التموج ٢

القريب) فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لالتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك

﴿ المقصد الرابع الهواء ﴾

المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل اوجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه و يصرفه الى خلف و يكون شكله في التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده ﴿ فرعان ﴾ على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه و يرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر ﴿ الفرع (الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا يميز بينهما) اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شىء لين) فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف (فيكون رجوعه) اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) اى ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء اضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى و يتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿ القسم الثانى في الحرف وفيه مقاصد ﴾

اربعة ﴿ (الاول عرفه) اى الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اى هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور

٢ اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثانى بان المحذور على تقدير توسط الزمانى انما يلزم اذا جعل ذلك الآنى علة تامة للمتوسط الزمانى او جزأ اخيرا منها وهو ممنوع

قوله اوصوله الى السامعة) ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لالتعلق حاسة السمع

قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذا المقدم

قوله وما هو الا حصرها الخ) قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذى في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شىء مرئى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع بجواز توقفه على شرط آخر

قوله وان تساويا في مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لابد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

قوله ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذى هو القرع الآنى يلزم ان يكون الآنى علة تامة للزمانى او جزأ منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف

قوله وما هو الا لسلوك الخ) اعترض عليه ٢

لايتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لاتوجد الافى الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لاتوجد مع الصوت الذى هو زمانى قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لايكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله فى الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اى الزيرية (والثقل) اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لايمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا فى المسموع ليخرج الغنة) التى تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين اوغير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع اضافة ولاشئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع اوغير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض. وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك) الذى ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن لنا ان نعرفها الا بالاضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

* المقصد الثانى * الحروف تنقسم من وجوه (الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهى التى تسمى فى العربية بحروف المد واللين) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهى ماسواها) اى ماسوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لاتكون الاساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لايكون الامصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا اوساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه * الوجه (الثانى) ان الحروف (اما زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و(كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التى لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد الافى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ نبت وقرط وولد اوفى اوله كما فى لفظ تراب وطرب ودول

٢ صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وتفرقه عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لوثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع ام لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لايجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة فى الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لانسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام فى الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لوعدمت المسام عدم السماع ادلالتها على ان الحائل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتأمل

قوله ولايبعد ان ينفذ فى المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف فى الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لايسمع فى خارج الانبوبة ويسمع فى وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعى ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة واما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

قوله اراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه فى السمع بناء على انه من المعدات

قوله مما صورناه فى كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صوره فى اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفا بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر منه ٢

اوفى آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء) فان الغالب على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لايشعر بامتياز منها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء ❊ الوجه (الثالث انها) اى الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالبائين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او مختلفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان فى الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون ❊ المقصد الثالث ❊ فى انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك او ساكن ولانعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شئ من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لاخلاف فى ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت (فقد منعه) اى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لايمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لايمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلافرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اى عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولايجوز فيها ذلك لالانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلاشبهة (ويجوز) اى الابتداء بالساكن (فى) لغة (اخرى) كما فى اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا) الاترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة فى اللغات باسرها ومنهم من لايقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وماذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة اعنى شيأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلايتصور وقوعها فى مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ❊ المقصد الرابع ❊ فى انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) فى مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجوز) جمعهما (اتفاقا واما الصامتان) او صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) اى جمعهما (قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوز ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال فى الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمه) اى فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جدا فلا يحس بها على ماينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ماكان كذلك فله طرفان ولاطرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لولم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة

٣ الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف ضاعت فى زمان فلامحذور

قوله الصوت موجود فى الخارج) ههنا نكتة ينبغى ان ينبه عليها وهى ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود والا لكان قارا ومايمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لايكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لاتكون موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولاشك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاورله حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض

قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشكال لايضر المطلب لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا اصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة فى اصل الاستدلال وماذكر فى البيان ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس حيث تلقاه .تة قا فكيف لايضر المطلب والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج فى الانبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لايخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين

قوله وايضا يلزم ان يكون حينئذ الخ) اى ايضا يلزم ٢

هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين ❊ الاول ان الصامت البسيط حقيقة وجسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان اذ يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على مايحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولابد لنفيه من دليل ❊ الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لايسبق احدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ماقيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

❊ النوع الرابع ❊

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره و يفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على مايغتذيه و يحفظه اعتداله فكان رديفاله وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى مايؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) اي في الطعوم ❊ مقصدان ❊ الاول صورها) اي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والخطمية النية يحس من كل منها بطعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره و باطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او لامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي تدركها (اذ من شانه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل الحار

في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المفضي الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتأمل

قوله ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة او مايتناوله وما في حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر

قوله الا بقدر مابقي) لاحاجة الى جعله استثناء منقطعا لان المنفي اولا بقاء الاثر المنبه على المبدأ لا مطلق بقاء الاثر فتأمل

قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيهما فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ماذكره الكاتبي في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض له عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الآخر

قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس تصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط في شيء منهما او يشترط فيهما معا بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو انا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا اسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام

قوله يرجع ذلك الخ) هذا من الرجع اي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

قوله اي هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تموجا في المسموع واعلم ان كون الحرف ؟

في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة واوفرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملاءمة (دونه) اي دون ماذكر اولا (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلابد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) اي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلامحالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى) اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ماقيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم اوعديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف) الذي لايلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل البارد في القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لايقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحموضة والى ماذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده ويغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) اي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولايخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه (ولذلك) اي ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس مامر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلاتكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه

ثم عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتي

قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذي لايكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لايختلف الحدة والثقل فيهما فلايصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل

قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لادلالة لقولنا تميز في المسموع على ان يكون مابه التميز مسموعا نعم لوقيل تميزا بالمسموع لصح ماذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون مابه الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

قوله فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع اضافة) قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل عن المباحث المشرقية معنى كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ماقيل في الحركة والزمان فلايكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ) الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهري نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزأ م

لايفرق تفريقا شديدا ولايكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) اى ما يحدث من فعله (فى) لقابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هى فى غاية الملاءمة اعنى الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (فى للطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هى الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها فى القابل المعتدل اقل من تأثيرها فى الكثيف واكثر من تأثيرها فى اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة لا ان هذه الكيفية لاتؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) اى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة (لابمادته ولابكيفيته) اى طعمه (فلا يحصل به) اى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما فى الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لايحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه) اى من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (التى هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل فى تحليله احس منه) بطعم قوى حاد (كما يزنجر) اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لايدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية ❊ المقصد الثانى ❊ هذه الطعوم المذكورة (هى الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لاتنحصر فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولاشك ان فى كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة

٢ مدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق فى القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر مما لاينكر

قوله فهما مطبوعان) ذكر فى حاشية التجريد ان ملاءمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع

قوله وهذا انسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلم انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثانى انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لامجاز فى ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا

قوله اما مصوتة الخ) انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمى ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك

قوله اذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصولها فى اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافى كونها من اصول الكلمات

قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك) اعلم ان الهمزة كما تحصل من تحريك الالف فى اول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضى لخروج الهواء الدخانى المجتمع فى الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص ٢

ايضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته بردتبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ماذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتى يخلو مركزه) اى مركز الروح فانه يجوز تأديته (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عادا جزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ماكان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مركالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والشبحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية اوتخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى فى قوله (وربما ينضم اليها) اى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فاذا يؤمننا ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن ❊ الثانى بحسب مايقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او) رائحة (حامضة ❊ الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثانى ﴾

من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) اى المختصة بذوات الانفس

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها فى ذوات الانفس التى ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها فى الاجسام الفلكية ايضا لكون

(من)

٢ لايمكن الزيادة عليه والايخرج كل مااجتمع فى الرية من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة من ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة

قوله وكالفاء والقاف) فى كون القاف من الزمانية الصرفة خفأ بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل

قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشأ غلبة الظن بما ذكر

قوله الا ان الحس لايشعر بامتياز ازمنتها) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها

قوله وكذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم فى كل كلمة متصرفة ان تكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن فى الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لايحتاج الى معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شئ من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق مايستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا فى شرح الملخص

قوله قال الامام الرازى الخ) هذا الكلام وكذا اكثر ماذكر فى مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

قوله الا هذه الحركات) قيل ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن يتجه ان الطرف الناقص حينئذ لايكون كائنا على طريقته وان اريد انها لاتخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات ٢

من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اى وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) فارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها

❊ سيالكوتي ❊

حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقيل الخ وان اراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية ايضا كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي يتعلق بذوات الانفس فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه ان يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان ان الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية **قوله** (وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني ايضا متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين او ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل **قوله** (كالحيوة والعلم الخ) واو بعض التفاسير على ما سيظهر لك من مباحثها **قوله** (والمجردات) ثبوت ما سوى العلم من الحيوة والقدرة والارادة للمجردات اعنى العقول عند مثبتيه محل بحث **قوله** (على ان القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لا يجعلها داخلة في الكيف لما تقرر في محله ان المنقسم عنده الى الجوهر والعرض ما سوى الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور بجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما واما على ما اختاره الشيخ في الاشارات من ان علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف **قوله** (سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة **قوله** (حالا) من التحول بمعنى التغير **قوله** (بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضا بديهيا لانه مقيس الى المحل والذاتي لا يكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقوله فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهي ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فان الانفصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى التغير وزمان التغير وهذا انفصال باعراض لا بفصول داخله في طبيعة الشئ ولا ايضا يجب ان يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين بل يجوز ان يكون بينهما اثنينية ما بين شخص واحد بحسب زمانية كالصبي والرجل فانه ليس يجب ان يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشئ الذي هو حال ما ابتداء بخلق او بصنع لم يستقر بعد في النفس اذ عرن عليه وانطبع انطباعا يشتد ازالته فيكون الشئ الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهى واما ما قيل ان الاختلاف بالشدة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ما تقرر عند المشائين فجوابه ان ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لا في حصوله في المحل كذا افاده الشارح قدس سره في حواشي شرح حكمة العين **قوله** (كالكتابة) اراد به مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه ان كونه في الحالين شيئا واحدا بعينه محل بحث **قوله** (وكل ملكة الخ) اى مكتسبة على ما في الشفاء فلا يرد ان الملكات الخلقية كعصمة

؟ بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن واوسلم وجوب اعتبار الاشباع تم الاستدلال ايضا لان الحركات مأخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما ان بعض ماهيتها تلك الحركات قطعا و برد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا ان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء اجزاء اخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ مآله التزام خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة واى فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفى فتأمل

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان الملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها

قوله واثقلها الضمة الخ) هذا الذى ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص

قوله حقيقة وحسا آني) احتراز عن البسيط حسا لا حقيقة كالراء

قوله والحركة زمانية) قدمر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في ان الحرف ليس بعد الحركة

قوله واعترض الخ) قد يجاب بانه لما علم بطلان

كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهى) اى الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

﴿ النوع الاول الحياة ﴾ قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) اى فى الحياة (مقاصد) ثلاثة ❁ (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا اخرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (و يفيض منها) اى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعث منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (و يدل عليه) اى على التغاير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء (اذ هى الحافظة) فى الحيوان (الاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و (التفرق والبلى) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة

﴿ سيالكوتى ﴾

الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا **قوله** (كانت حالا) اما بشخصه او بنوعه **قوله** (وانت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه **قوله** (انواع خمسة) اراد بالنوع اعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا **قوله** (القوى الحيوانية) اى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد ما يقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحيوة **قوله** (وتلخيصه الخ) لا يخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما فى القانون انه كما يتولد من تكاثف الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو او جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما ان الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا حدث على مزاجه الذى ينبغى ان يكون له استعد لقبول قوة هى التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الاخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لا تحدث فى الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة **قوله** (فى كليات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه القوة فهو حى الا ترى ان العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد فى الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه عن قبولهما او سدة عارضة بين الدماغ و بينه فى الاعصاب المنبثة اليه وهو مع ذلك حى و العضو الذى يعرض له الموت فاقد للحس والحركة و يعرض له ان يتعفن و يفسد فاذا فى العضو المفلوج قوة تحفظ حيوته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذى يمنعه عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء فى ان قوله وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله فى الحال و بالفعل صريح فى ان مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث

(الحس)

٢ تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض ان الصامت آنى والحركة زمانية والآنى يستحيل وجوده مع الزمانى معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان الخ) وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه و بالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه و بما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت فى قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعنى الحركة لا الممدود الذى هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هى كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم المقام

قوله فكان رديفا له) لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذى هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها) اى مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للذوق مشروط ايضا بلمسها الملموس آخر حامل للذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان فى المذوقات لمسين وفى المسموعات لمسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه

قوله حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها) ولقد جمعها بعض الفضلاء فى ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منهما وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال ٢

الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحيوة (فى) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (فى انبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لا نسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة فى) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) ايضا (ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها) اى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل او غيره ﴿المقصد الثانى﴾ فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) اى تتبع

﴿ سيالكوتى ﴾

يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شان الطبيب واما احتمال ان يكون القوة واحدة و يختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقائم فى القوى النفسانية والطبيعية ايضا ولذا قال بعض شارحى القانون اعلم ان العضو الخدر اما فاقد لذات الحس والحركة واما لكمالهما واما لقوتهما وكيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بان مغايرتها لباقى القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع بقاء الحيوة **قوله** (فى العضو الذابل الخ) قيل ان فى العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا ان المتحلل اكثر مما يخلفه **قوله** (جنس القوى النفسانية) وهى الحواس العشرة والقوى المحركة التى معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهى قوة التغذية والتنمية التى معدنها الكبد وقوة توليد المثل التى معدنها الانثيين وجنس القوى الحيوانية التى معدنها القلب وهى قوة الحيوة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج او لاختلاف انواعها بحسب اختلاف انواع الحيوان **قوله** (كما هو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هى قوة الحس والحركة **قوله** (ولا نسلم ان ما هو قوة التغذية الخ) فى القانون ولو كانت المغذية بما هى قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفى التقييد بقوله بما هى قوة مغذية اشارة الى ان المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع **قوله** (اى تتبع هذه الكيفيات) التى من جملتها الحيوة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بانه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لا دخل له فى المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال

(بيت) ٢

* تيز تلخ است ونيك شور انكيز *
* در لطيف وكثيف واوسط حار *
* آورد ترشى وعفو صت وقبض *
* كر برودت بدان سه كرد ديار *
* دسم وحلو وتفه شود آرى *
* معتدل را بدان سه باشد كار *

قوله غير محصورة) قال رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر بان غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض فى الشدة يتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيق والا فهو مبالغة فى الكثرة

قوله وايضا الخيار والقرع والخنطه النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك فى الحقيقة وسيجئ تحقيقه

قوله الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات الخ) فى الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة فى الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذى هو محلها فانى يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت فى كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة فى الجسم الذى هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان كلامه فى بيان تأثيرات البرودة لا يلائمه كما لا يخفى

قوله اى الحرارة) اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هى نفسها كما مر نظائره فى بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قوله فيكون اثرها اقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تأثيرا لان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر فى الاول اقوى محل نظر

قوله لكنه يكون غائصا) الاظهر ان يقال لكونه غائصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق

قوله وتحقيقه الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة ٢

هـذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال) مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا انه لابد فى الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولابد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) اى الجواهر الفردة (يقوم بها) اى بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لانشترطها) اى لانشترط البنية المخصوصة فى الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزى (والذى يبطل مذهبهم) اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) اى الشان على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر و يلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك و بالعكس (او يكون احدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس و يلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (اولا يكون شئ منهما) فى قيام

❊ سيالكوتى ❊

النوعى كيفية يتبع الصورة النوعية اياها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره **قوله** (من اعتدال مزاجى) خص الاعتدال بالمزاجى لان الاعتدال الروحى ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاخلاط **قوله** (فانهم زعموا الخ) يريد ان الحيوة مشروطة بالبنية لوجهين احدهما من حيث الفاعل فان الحيوة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجى الذى لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحيوة لا تفيض الا على الروح الحيوانى المتولد من لطافة الاخلاط التى لا تحصل الا بالبنية **قوله** (المتولد من بخارية الاخلاط الخ) اى من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخارى يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب و يسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين هذا مجمل ما فصل فى الكتب الطبية **قوله** (ثم ان بقاء المزاج الخ) اى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال الروحى بقاء الاعتدال المزاجى والروحى تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهما مدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجى متبوع للصورة النوعية فى الحدوث تابع لها فى البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجى للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره **قوله** (فاذا تغير المزاج الخ) عطف على جملة مدخول ان فى قوله انه لابد فى الحيوة من جسم مركب الى آخره لا على قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما وهم **قوله** (بسبب من الاسباب) الداخلة او الخارجة **قوله** (زالت الحيوة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما فى شرح المقاصد من ان زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء **قوله** (لان الجزئين اعنى الجوهرين الخ) يعنى ان قيام الحيوة لكونها

(الحياة)

٢ حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل

قوله فان الاجزاء الارضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

قوله يعنى ان الكثيف الخ) لا يخفى عليك انجاه مثل القيل المذكور فى الفرق بين القابل الكثيف واللطيف فى الحرارة

قوله وفى القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة و يظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ فى مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفى موضع آخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الفضلاء بان الشيخ وان جعل الحرارة فى بحث الاخلاط فاعل الحموضة فى البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا لمخالطة شئ غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث فى نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصبات من الغليان اولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولى سبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجى على البلغم الحلو يحمضه

قوله ولذلك فان التمر العفص) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعلل نظيره قوله تعالى *لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا

قوله ومسيخا) المسيخ من اللحم ما لا طعم له

قوله واجزاء صغارا) العبارة بالواو لا باو كما فى بعض النسخ لانه تفسير لقوله بخارا كما نقل من الشارح

قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعنى ان الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة ٢

الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا (قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الاولوية فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لا رجحان فى شئ من الجانبين (فى نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احدى الحياتين او من خارج ولا نعلمه (و) لا رجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق) لكونه بمعنى الايجاد (لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

﴿ النوع الثانى ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ الاول ﴾ العلم لا بد فيه من اضافة) اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه فى كون شئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

عرضا يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان فى حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من احد الجانبين تحكم فلا يرد ما يتوهم من ان القول بالجوهر الفرد وتماثل افراده انما هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة **قوله** (عما من شانه ان يكون حيا) اى شان شخصه او نوعه او جنسه على ما هو بمعنى العدم والملكة الحقيقيين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الارض الميتة احييناها * الى غير ذلك **قوله** (والاظهر ان يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحيوة ويدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت **قوله** (وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية المحل **قوله** (التقدير) ولك ان تقول ان الخلق ههنا بمعنى الايجاد بالوجود الرابطى لا بالوجود المحمولى فلا يضر كونه عدميا لانه من الاعدام الحادثة فى محله وما قيل انه على حذف المضاف اى اسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليبلوكم ايكم احسن عملا * **قوله** (العلم لا بد فيه الخ) فانا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء فى انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز لذلك الشئ وظهوره فهذا القدر ضرورى واما ما سواه فامر يحتاج

٢ الغير الحقيقية التى تكون فى مثل الصفر لما اطلقوها على التفاهة التى فى الهندباء وههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة فى الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثانى والظاهر انه يبطله ايضا بل القول بانه المعنى الاول ايضا اذ لا يجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم باسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اى معنى حمل من الاخيرين يبطله هذا الذى ذكروه من الاجتماع نعم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى ينفرد المصنف بايراده وذكره وليس بمذكور فى كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فتأمل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الاشكال الذى نقل الشارح ثابتا منه رحمه الله تعالى ان ضمير عليه فى قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتوهم والمذكور

قوله وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم فانقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن

قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغى ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى القبض والحموضة

قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعى عند المشائين ولا شك ان فى الملكه شدة والحال ضعفا تكون بينهما اختلاف نوعى على مقتضى ؟

وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمه امران العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق (واثبت القاضى) الباقلانى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت (معهما تعلقا فاما العلم فقط اوللعالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقاهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى) اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم و يدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى (اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو) اى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم و باعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (نعم) ان الامر الموجود فى الذهن (قد يطابقه امر فى الخارج) بان تكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا (وقد لا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موجودة فى الخارج (وبهذا الاعتبار) اى باعتبار المطابقة (تلحقه) اى ذلك الموجود الذهنى (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود و تختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن و يحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق فى الخارج وان

❊ سيالكوتى ❊

الى دليل وهو الذى يعبر عنه بالاضافة و التعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك فى المحققات قلت التعلق العلمى يكفيه التعدد والتكثر فى المفهومات فى انفسها ولا يستدعى الثبوت فى الخارج او الذهن **قوله** (وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم المنافاة بين قوله قبل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئا عن الخلل سواء كان مبنيا على المذهب المختار اولا **قوله** (ولا تمايز الخ) لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له و للمناقشة فيه مجال **قوله** (فاذن لا حقيقة له) اى لا ماهية ثابتة لذلك النفى الصرف الا الامر الموجود فى الذهن اذ لا ثبوت الا فى الخارج او فى الذهن **قوله** (وهو العلم) فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لا بد فى العلم من امر موجود فى الذهن واما انه هو العلم فكلا فلا بد من ضم مقدمة وهى ان التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا ثالث ههنا **قوله** (علم) موجود بوجود اصيلى كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار فى الخارج ككون محله عالما مثلا وعرض وكيف و باعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلى اذ قيس الى الوجود الخارجى فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا ولا منافاة بين كون شئ واحد جوهرا وعرضا بالاعتبارين فتدبر فانه من المزالق **قوله** (اى باعتبار المطابقة) اى باعتبار انه موجود فى الخارج **قوله** (فان الماهية الخ) فعلى هذا التوجيه

٢ قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح فى بعض مصنفاته بان المقتضى للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف فى حصول الكلى فى جزئياته وصدقه عليها اعنى ما هو قسم من التشكيك لا فى ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثانى لا الاول فتأمل

قوله وانت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور فى كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضى مطلقا مع ان ما ذكره فى حيز التعليل لا يجرى فى بعض المواد .

قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة فى حقنا نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعى او قوة الحس والحركة ولم يتعرض فى شئ منها لقوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دائرة مع الاعتدال النوعى وقوتى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذى ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتى الحس والحركة ينفى كونهما ذاتيين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعى

قوله اذ هى الحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن اجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحياة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الافاعيل والحركات المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى

قوله فى العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الغاذية مع التغذية فى العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة فى الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة بالنوع لحيوة الحيوان كما هو الظاهر

قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هى المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة ٢

(لايكون)

لايكون و يمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة اوكاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) فى الذهن (فلا حكم له) اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية (لا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباههما (و يسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع اومن الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى (باطل لوجهين الاول

❋ سيالكوتى ❋

اللحوق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التى يتصف بها الاشياء فى الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثانى يكون اللحوق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة اوكاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن ان يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت اوكاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفا للحوق عن المعنى المتبادر لكنه انسب بقوله واما من حيث هو موجود فى الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل ان يجرى عليه حكما الا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود فى الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام اى على التوجيه الثانى قوله (و يمكن للعقل الخ) وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجى قوله (لا بان يتصور مرة ثانية الخ) لان المحكوم عليه الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على ان لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشئ قصدا قوله (وصالحة لان يحكم عليها الخ) لما عرفت ان المحكوم عليه بها هى الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا وان كان فى عروضها مدخل للوجود الخارجى الا يرى ان الحكم فى الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود فى الخارج وان كان اتصافه به مشروطا بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم عليه بها هو الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود فى الذهن فتدبر فانه السر فى الفرق بينهما فقد زل فيه اقدام بعض الناظرين قوله (واما لوازم الخ) اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة قوله (عارضة لها فى الوجودين) المحققين او المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التى لا وجود لها اصلا فى كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا فى كل واحدة منهما قوله (فى الدرجة الثانية) لا فى الدرجة الاولى سواء كانت فى الثانية او الثالثة او غيرهما قوله (واعلم الخ) فائدة جليلة اخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهى ان العارض الواحد بالنسبة الى الشئ الواحد يجوز ان يكون

١ اما الى النفس الحيوانية اوالى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية والتغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوة الحيوانية والجمع باعتبار المواد ولمناسبة ماقبله قال فى شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية العضو المفلوج والذابل

قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع) قيل عليه مراد المستدل ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتى حتى يفيض عليه صورة نوعية ان يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام فى وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات ايضا و يمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

قوله من اعتدال الروح الحيوانى) الروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين

قوله ثم ان بقاء المزاج الخ) حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هى التى تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذى ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية

٢

لوكان التعقل بحصول ماهية المعقول) في ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه (وايضا يجتمع الضدان) في محل واحد وهو سفسطة * الوجه (الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) اي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (ذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (انه لا معنى لماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير اصيل (و) علمت ايضا (انها) اي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات اصيلة (في اللوازم) التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا (لا ماهيتهما) اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اي لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظنا امرا واحدا) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوا) اي الحكماء العلم (امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل

❊ سيالكوتي ❊

من العوارض الذهنية وان يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبارين وان يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر **قوله** (معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلامتناع حصول المادي في المجرد وان كان في الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصلا فيه واما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما يتحد صورة الفيل في حبة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل انه ينطبع في المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على ان الانطباع فيها ممنوع **قوله** (وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل فان الاول ظرفي والثاني اتصافي وليس بشيء لان حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالما نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة **قوله** (وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو اورد الاشكال بلوازم الماهية فمدفوع بان المراد بالوجود الخارجي الاصيلي ولا شك ان لوازم الماهية لها وجود اصيلي يترتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها ايضا **قوله** (واقرب من هذا) اي من قولهم هو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل الا انه على الاول عدمي وعلى الثاني وجودي بخلاف ما مر من انه

٢ **قوله** فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيزول الحيوة

قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور

قوله متفقان في الحقيقة) قيل الاولى ان يقال لان الجزئين متساويان في كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا

قوله الموت عدم الحيوة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لا سيما العدمي صورته محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه السلام انه يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال

قوله والاظهر ان يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وبقوله تعالى * لنحيي به بلدة ميتا * والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شانه الحيوة في ان لا روح ولا احساس وانت خبير بان النقض بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين

قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما مستدا له وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشيء لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد

قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره ٢

عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لايقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس

﴿ سيالكوتي ﴾

الوجود الذهني فانه شامل الانواع الاربعة للعلم **قوله** (المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة **قوله** (فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لايعقل الشئ هو المادة وعلائقها لاوجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شئ صار للشئ به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالمتبري من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولايخفى على المنصف انه كلام ينادي باعلى صوته بان التجرد شرط للتعقل وان المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة **قوله** (اندراج العلم) اي العلم الحصولي **قوله** (جعله عبارة عن صفة ذات اضافة) ان اراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ في منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة انواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لامزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضا لازما لاعلى انه نوع من المضاف لكن لااضطراب حينئذ في كلامه وان اراد بها غير الصورة المجردة على ماقاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة فليس في كلامه اثر من ذلك **قوله** (ليس الا حضور صورته عنده) اي ليس الا حضور صورة مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشئ لذاته او صورته المثالية كما في تعقله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب افعال العقل ان النفس تعقل بان تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة ويكون الصور مجردة اما ان يكون العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومحصله العلم هي الصورة المجردة عند العاقل اما بعينها او بمثالها وهذا ما ذكره في النمط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثيل حقيقة الشئ عند المدرك اي الحقيقة المتمثلة اما بنفسها او بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات فان اراد بقوله جعله عبارة عن الصور المرتسمة انه جعل التعقل الحصولي عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان اراد انه جعل التعقل مطلقا عبارة عنه فليس ذلك في كلامه **قوله** (وحيث زعم الخ) قال في فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب ان يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير تكثير بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

٣ بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق

قوله اى ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال

قوله ولاتمايز الابان يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجودا اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر منا في بحث الوجود ما يتفصى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه

قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لايلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لايلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشئ جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لايلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشئ جوهرا وعرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس لايوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا

عقليته لاجل صور كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علما بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم ومايتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لايكون كذلك وايضا لوكانت عدما لكانت عدم مايقابلها وهواما الجهل البسيط الذى هوعدم فيكون العلم عدماللعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

الفائضة عن عقليته انتهى وقال فى كتاب النفس ماحاصله ان انواع التعقل للنفس ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عند مالايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس يقوى على استحضارها الثانى ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل و يكون كأنه ينظر الى مراتب تلك العلوم الثالث ان يكون حاصلا بالفعل التام لاعلى سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالما بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب فى ذهنه دفعة واحدة لكن لاعلى سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه فى بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثانى وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الاان العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفى الواجب والمجردات عينها وخلاصة مافى كتاب المباحثات العقل البسيط فى الاول هوذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذى يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط فى الاول الذى هوذاته ذات لوازمه التى هى المعقولات المفصلة وبمانقلناه ظهر ان ماذكره بعض الناظرين فى حل هذه العبارة ناقلا عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته فى نفسه كما لايخفى على الفطن اما افتراء على الشارح اوناش من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه على اصل الفلاسفة لايجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الاالواحد لانه يلزم على هذا التقدير ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لايجوز ان يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه **قوله** (للصور المفصلة فى النفس) التعقل التفصيلى لايكون الا فى النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ فى كتاب النفس العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما ومبدء له وذلك هوالقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى الى ان قال وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها هوالعقل الفعال للصور الخلاق لها **قوله** (جعله عبارة مجرد الاضافة) فى الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لمابعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه تعقل كل مابعده فعقله لذاته علة لعقله لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانماله اليها اضافة المبدأ الذى يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه **قوله** (وذلك يتوقف الخ) فيه ان اللازم منه تصور العلم الجزئى بوجه ما بالضرورة ولايلزم منه تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون بديهيا والجواب ان المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئى **قوله** (ليست عدمية) اى عدم شئ بل امر محصل فى نفسه سواء كانت موجودة اومعدومة **قوله** (والعدم لايكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة فى نفسها وان لم تكن متمايزة فى الخارج **قوله** (عدم مايقابلها) اذ لايجوز ان يكون عدما مطلقا وهوظاهر

(فيكون)

٢ الماهية لكونها معلومة غيرموجودة بوجود اصيل اذلوكانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجى والفرق الاعتبارى لايجدى لان كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولوكان بحسب الاعتبار لايعقل فان قلت يكفى فى وجود العلم اتصاف طبيعته به فى ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم

قوله (متصفة بالوجود الخارجى) اذ احكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج اوليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ماصدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود فى الخارج هوالاشخاص لا المفهوم الكلى

قوله (ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية) فالانسب ان الاحكام فى عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تعرض باعتبار الوجود الخارجى واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهى الاحوال التى تكون لها فى الخارج

قوله (وهذا الاحتمال انسب بقوله الخ) وجه الانسبية ان الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا فحسن المقابلة يقتضى ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتأمل

قوله (ومحصول الكلام ان الماهية الخ) فان قلت ما السر فى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هى قلت السر فيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان التوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولايمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعا وهذا ٢

فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لايقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لايكون جسما ولاجسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولايصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذ لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية اواضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولاعلم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافية فلاشبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الاعند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى اواضافى اوعدمى فذلك مما لاحاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولايخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته و بصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لاحلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لاحصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لابحصول صورته ففى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لاتتصور الابين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولاشك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا

﴿ سيالكوتى ﴾

ولاعدم شئ سوى ما يقابلها لاجتماعها معه **قوله** (فيكون ثبوتيا) اى مفهوما وجوديا لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم **قوله** (لخلو المحل عنهما) هذا انما يتم لوكان عدما للجهل المركب بمعنى السلب واما لوكان عدما له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لايضر **قوله** (لايقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لوكانت عدما لكانت عدم ما يقابلها **قوله** (فهى وجودية) اى ليس السلب داخلا فيها **قوله** (لان ماهية السواد الخ) فيه ان الحاصل للجماد هوية السواد لاماهيته ولوسلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها **قوله** (فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول) اى حصول الماهية اى الماهية الحاصلة فانه المدعى وفيه ان القائلين بالصورة لايقولون انه حصول الصورة مطلقا بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة **قوله** (مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لايدل على انتفائه فى نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا ان يتمسك بان ما لادليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه **قوله** (وصورها موجودات الخ) لواورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة فى النفس بالوجود الاصيلى لايكون الجواب موجها **قوله** (وايضا ذاته الخ) هذا الجواب لايدفع الاشكال بصفات ذاته **قوله** (واخرى) اى واجيب تارة اخرى وهذا هو الجواب التحقيق وعليه التعويل **قوله** (ولاشك ان النفس) يعنى ان النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية فى الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولايقتضى التغاير بالذات وتحقيقه ان النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث

٢ كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئى امكنك الحكم عليه بانه حسن اوقبيح ولايمكنك ان تحكم حينئذ على المرآة بانها مستوية الاجزاء اوفيها حشويات اونحوهما بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل فى الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هى غير الوجود واما فى الحكم به فلابد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اى سواء كان ذهنيا اوخارجيا فانها وان كانت موجودة فى الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه فى حواشى التجريد وان كان المقام لايخلو عن نوع اشكال

قوله كانت ممتنعة الحصول فى الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهنى فاذا وجدت فى خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه

قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذ انطباع العظيم فى الصغير بديهى البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلايسمع دعوى الضرورة فى بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئى فى المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع فى مقابلة المرآة فى موضع معين منها ثم انتقل الرائى من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع فى مقابلتها يرى تلك الصورة فى موضع آخر من المرآة ولوكانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك

قوله وجواب الوجه الاول) قد عرفت فى بحث الوجود الذهنى ما فى هذا الجواب فارجع اليه

قوله لامعنى للماهية الا الصورة العقلية) اى لامعنى لها فى هذا المقام الا ذلك فلايكون هذا الحصر مخالفا لما سيجئ من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين ٢

التغاير ايضا بنـدفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضـة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليـه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصـة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لايتوقف عـلى وجود المتمايزين لافى الخارج ولافى الذهن ﴿ المقصد الثانى ﴾ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هـل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل اذلاخلاف فى ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلاجامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى من ان القـدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقـدرة فى ذلك متعذر (الثانى وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لايجوز) ذلك مطلقا (اذليس عدداولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لاتتناهى وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لايجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولايجوز تعلقها بمقدورات لاتتناهى (وايضا فلايسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لوتعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخـلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى) فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحـل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجـد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لايقتضى تعـددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هى مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلى) من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث انها ماهيـة مجردة معلومة وكذا الحال فى الواجب تعالى وقال الشيخ فى المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضيـة لتلك الشخصيـة كان ذلك النوع منحصرا فى ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولاشك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك فى حصول الاضافة انتهى وفيه انه لايجرى فى علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لايجرى فى علم النفس بخصوص ذاتها ايضا **قوله** (يندفع الاشكال) اى كما اندفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة اما بنفسها او بمثالها **قوله** (واما الاشكال عليه) اى على القائل المذكور واما القائل بانه الصورة الحاضرة فلااشكال عليه لكون المعدومات موجودة فى الذهن **قوله** (من قصة الجماد) وهى ان ماهية السواد حاصلة له مع عـدم العلم فلو كان العـلم هو الصورة الحاصلة للشئ لكان الجماد عالما بالسواد **قوله** (مطلقا) اى سواء كانا نظريين او بديهيـين جاز الانفكاك بينهما اولا **قوله** (ضرورة الخ) ان اريد انه يسد مسد نفسـه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذلا اثنينية حتى يتصور المسدية

٢ **قوله** واقع من جهة اشتراك اللفظ) ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهيـة بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية اوغيرها

قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرنا فى تعريف العلم من الموقف الاول

قوله ورد بانه يلزم الخ) قد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العـالم والمعلوم عند تجردهما ولايخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضـافة اذ بدونه لايطلق العـالم والمعلوم

قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهى المباحث المتعلقة بابطـال الوجود الذهنى التى اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسـوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا

قوله قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه فى حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختـلاف الآراء فى تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل من الشـارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينـا ذكر فى تعريف العـلم فى كل موضع ما يحتاج اليه فيـه وما به يتميز عن الشئ الذى اريد تميزه عنـه فى هـذا الموضع وان اورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا اكثر فى كلامهم مثـلا اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعـات كالمربع وغـيره فليتأمل

قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفا وتفسـيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا ان يريد انه ليس فى الخارج امر زائد عليه وان كان تنبيها على انه امر لابد منه فى العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

قوله المطـابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لايظهر صدقه فيما اذا علم الشئ لابكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم فى الجوهر العـاقل فهو وجهه اعنى مفهوم ٢

وهو انه (لايجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظريين) اى بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع نظرين) فى حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ماذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اى المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة ❊ المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اى كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقدم والحادث والسواد والبياض فانه لايجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والاجاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ماذكرتموه) اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اى من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اى ماذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين وبمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (فى الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اى يجوز تعلقه بهما

❊ سيالكوتى ❊

بينهما وان اريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين بمعان المسدية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ماذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ **قوله** (يستلزم اجتماع الخ) هذا ظاهر على تقدير ان يكون النظر مفيدا لنفس العلم واما اذا كان مفيدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعهما لجواز ان يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم فى زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر فى زمان آخر **قوله** (ويجوز تعلقه بضروريين) التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب فى جواز تعلق العلم الواحد بنظرى وضرورى شئ واما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين قيل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه **قوله** (اى المعلومين الخ) اشارة الى ان النظرى ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم **قوله** (جاز انفكاك الشئ عن نفسه) بناء على ان المفروض جواز الانفكاك بين العلمين **قوله** (على انه انما يلزم الخ) واما النافى له فالعالمية عنده هى الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات **قوله** (فقد يتعلق الخ) اشار بلفظ قد الى ان المدعى موجبة جزئية فيكفى فى اثباته مادة واحدة وهى العلم بالشئ والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لا يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد ان الدليل المذكور لا يجرى فى العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما وهم **قوله** (اى يجوز تعلقه بهما) لا حاجة الى هذا التفسير

٢ الضاحك للهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لا يرد عليه ماذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك فى الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

قوله ان العقل البسيط) اراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة

قوله ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال فى توجيهه يعنى على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان ابا على مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه فى الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولى وان الصورة العقلية متباينة متقررة فى ذاته تعالى والكثرة الحاصلة فى عقله الاشياء كثيرة فى لوازم ذاته ومعلولاتها وهى مترتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لامقومة لها فلا ينافى تنزه ذاته عن الكثرة الذى دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا مخالف لما اطبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة فصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثانى ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سيأتى وان كان اسناده نفس العقل التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة فى العقل الثانى والاعتراض الاعتراض

قوله فتصور العلم بديهى) قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بديهة الكنه

قوله لانها ممتازة عن غيرها) اى نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدميات فانها ممتازة بالاضافة

قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان

(اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلى رضى الله تعالى عنه قدذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قدعرفت من حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لايتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اى احدنا (لايعلم علمه به) اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لماذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فتم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيئا واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اى يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لانسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قدنعلم الشئ ولانعلم العلم به الااذا التفت الذهن اليه) لما مر من ان الموجود فى الذهن لايمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الابان يتصور مرة ثانية و يلتفت اليه من حيث انه فى الذهن (و) هذا الالتفات لايمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولافرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم فى الكل ولكن لماكان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل و بنى عليه مابنى (واماقول من قال) يعنى به الامدى فانه قال فى الجواب الكلام انماهو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لايتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لاتتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولامغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الاانه مجاز لاحقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لايزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولامحذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندى (ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق ولاشك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلايتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته و كثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لاتجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهنى لانزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما ينفش فيه) يعنى انا اذانظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقه بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لايحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذافسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بمجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب

﴿ سيالكوتى ﴾

فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره اعنى قوله لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق **قوله** (يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه فى الحقيقة من اضافة العام الى الخاص **قوله** (انه مجاز لاحقيقة له) فان المراد

٢ المراد بالعدمى ههنا ما يكون العدم جزأ من مفهومه لاالمعدوم والافقدسبق فى بحث التعين انه لايلزم من كون الشئ عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشئ

قوله وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم) قيل الجهل البسيط انمايكون عدما اذاكان مقابله الذى هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة

قوله فيكون ثبوتيا) قدسبق فى بحث التقابل رده

قوله لخلوالمحل عنهما) يلزم على هذا ان لايكون العمى مثلا عدما اذلوكان عدما لكان عدم مايقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد و بالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لايجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

قوله واذالم يكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية) قيل اللازم مماذكره على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انمايرد اذاكان مراده بالوجودية الموجود واما اذا اريد بها مالايكون السلب جزأ من مفهومه فلا

قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشئ بوجود ظلى وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذلم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسيأتى اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلى

قوله وذلك ممالم تقم عليه دلالة) قيل لايلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول فى نفس الامر

قوله لانانعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الاعند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقدصرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتبارى اواراد بالشعور اولا المعنى المصدرى وثانيا المعنى الاصطلاحى ولايخفى مافى الثانى من التعسف

قوله لاحلول احدهما فى الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف ٢

مامر من ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد بتعدد عـلى سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هـذا وخصوصيـة ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

﴿ المقصد الثالث ﴾ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستند الى شبهة اوتقليـد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقده عـلى ماهو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو) اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين ❊ الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهى) اى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته اولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجيـة لايوجب الاختـلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختـلاف الا بهـذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية ❊ الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (اولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احـدهما الى الآخر بسبب اختـلاف العوارض ولا استحـالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت فى المثال المذكور اتحاد العـلم والجهل المركب فى الذات فلا يكون الاختـلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) فى جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اى فى اخص الصفات (الاختلاف فى الذات) لما مر من ان المتماثلين مايشتركان فى اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن صفات العـلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غـير متصور فى الجهـل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ عـلى ماهو عليه مثل للعلم ﴿ المقصد الرابع ﴾ الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عـدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (و يقرب منه) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عـدم

﴿ سيالكوتى ﴾

منهما الاغير الشئ كما فى مايقوم بنفسه اى لايقوم بغيره **قوله** (فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك **قوله** (والنسبة لاتدخل الخ) فيه ان اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقـة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لاخروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب **قوله** (فى تمام الماهية) وهو الاعتقاد الجازم **قوله** (مستمر) واو بتجدد الامثال **قوله** (وهو محال) فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى اخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض **قوله** (وايضا الخ) فحينئـذ لاحاجة الى قوله والانقلاب لايتصور الا فى امر عارض مع اتحـاد الذات **قوله** (اخص صفاتهما) اذ بتينك الصفتـين امتازا عن جميع انواع الادراك **قوله** (ومن صفات العلم الخ) فيه ان الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقا بل العلم النظرى فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفـة للعلم النظرى **قوله** (واتفق الخ) مع حصول العـلم بالنظر الصحيح دون اعتقـاد المقلد

٢ **قوله** حضورى لاحصولى) فيه بحث وهو ان اراد ان علم الشئ بذاته وصفاته حضورى البتة فالظـاهر انه مكابرة ضرورة جـواز تصورنا صفاتنا عـلى نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقـدير تسليمه لايدفع الاعتراض المورد فى صورة العلم الحصولى للشئ بصفاته فتأمل

قوله ففى علم الشئ بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحـاصـل للعـالم والحاصل فى العلم الحضورى نفس المعلوم لاصورته كما فى العلم الحصولى فالشجاعة القـائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هى هى معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السـؤال بقـوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبـارة عن نفس الحضور كما توهم والا لايتصور اتحاده لامع العالم ولامع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر

قوله من حيث انهمـا صالحة)جعـل التغاير بالصلوح لا بالعلم لانه متأخر مترتب على التغـاير واعلم ان المراد بالتغـاير الاعتبارى فى امثاله هو المقابل للتغـاير الذاتى لا الناشئ من محض اعتبار المعتـبر حتى يرد ان الكلام فى احوال الاشيـاء فى انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له فى نفس الامر

قوله و بهذا التغاير ايضا يندفع الاشـكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشـكال فى علم الشئ بنفسه على القائل بانه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانمـا هو بتحقق التغـاير الاعتبارى وسيصرح فى الالهيات فى اثبات عموم علم الله تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لايقتضى التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هى بين تلك الصفة و بين احدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير بينهما ولو به

قوله فانما يندفع عنـه اما باعتبار الوجود الذهنى) اذا كان منشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضـافة بتحقق المضاف اليـه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة او معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف فليتأمل

٢

استثبات التصور) اى العلم تصوريا كان اوتصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذانبه) الساهى ادنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (و يفهم منهما) اى من الغفلة (عدم التصور) مع وجود مايقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداله وان لم تكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة

﴿ المقصد الخامس ﴾ ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) اى الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) اى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه و بين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اى للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجدانى (لايمنع كونه) اى كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع او بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اى استدلال الخصم اعنى الجمهور (لو امكن العلم بمتعلقه) اى بمتعلق الادراك الحسى (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لايتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بمعنى انه يستحيل الخ) لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية **قوله** (بل يجامع كلا منها) فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مركبا او ظان او شاك او خال عن جميع اقسام الادراك **قوله** (ادراك الحواس الخمس الظاهرة) اى للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس بعلم ولذا لايقال لها اولو العلم فما قيل ان كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشئ **قوله** (كالوجدان والبديهة الخ) يعنى كما ان هذه الثلثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف فى الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس تحكم **قوله** (وللشيخ ان يجيب الخ) خلاصته ان اختلاف امرين فى ذاتى اوعارض لاينافى الاتفاق فى الحقيقة الجنسية او النوعية **قوله** (لمزيد الاستظهار) فالقدح فيه مع كونه ابطالا للسند الاخص لايقدح الا فى الاستظهار **قوله** (لايتعلق الا بالجزئيات) اى بالجزئيات الحاضرة عند النفس

؟ **قوله** يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين ام لا

قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد ايضا بانه لم لايجوز ذلك فى حقنا كما جاز فى حقه تعالى وان لم يكن واقعا فى حقنا

قوله داخل فى حقيقته) مبنى على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا فى حقيقته بل يكون نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج

قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالى والنقض التفصيلى منع ان التعلق داخل فى حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل فى حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا فى حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لايفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

قوله وبسائر الهويات) قال الابهرى وقد يدفع بان التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات

قوله بنظريين) قيل كذلك بنظرى وضرورى لان الضرورى يحصل بلا نظر بخلاف النظرى فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظرى وضرورى لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لايحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فذكر لايدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظرى والضرورى المذكور

قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولاشك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل فى النظر الثانى فان قلت العلم لاينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض من ان من يديم العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن ان يدفع بان يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض ؟

ولاسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى و بين ادراكه على وجه كلى وذلك لايخفى على ذى مسكة ﴿ المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى فى نفس الماهية (بوجوه ❋ الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشئ من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به (الثانى تحل الكبيرة) من الصور العقلية (فى محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لاتحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحى الضعيف بالقوى) يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة (لايجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا فى معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين ❋ الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده

﴿ سيالكوتى ﴾

واما التخيل وان كان سبيلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لانهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز ان يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضورا وغيبة **قوله** (بثبوت الصور العقلية) اى الحاصلة عند العقل جزئية كانت اوكلية **قوله** (مع التساوى الخ) انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين فى الحقيقة متخالفان فى اللوازم والاحكام **قوله** (فى الحلول) وان كانت متخالفة فى الصدق كالنفى والاثبات **قوله** (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية اوعرضية ولذا مثل المثالين **قوله** (تحل الكبيرة) اى الصورة الحالة المقدارية **قوله** (ولذا تقدر النفس الخ) هذا مبنى على ان صور الجزئيات الجسمانية حاصلة فى النفس ولو بتوسط الحواس على ماهو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره فى حواشى المطالع **قوله** (مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز بناء على ان الهيولى لامقدار لها فى نفسها **قوله** (سهل) اى فى بعض الاوقات **قوله** (لاستحالة بقاء قواها) اما المركبات العنصرية فلتداعى البسائط الى الانفكاك واما البسائط فلقبولها الكون والفساد كما نص الشيخ فى الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائما **قوله** (ان الصورة العقلية كلية) اى تتصف بالكلية فى الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لاتتصف بها اصلا والمراد بالصورة هى الطبيعة الحاصلة فى الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذى قد يطلق عليه المعلوم تجوزا فان المعلوم ما حصل صورته فى الذهن لا الصورة الشخصية التى هى علم فانها لاتتصف بالكلية كما سيجئ وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى

قوله اى المعلومين النظريين) فيه اشارة الى ان ماذكره صاحب المقاصد فى اثناء الجواب من انه لاامتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا ليس كما ينبغى لان الكلام فى المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبنى على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتأمل

قوله انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان

قوله على انه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه فى المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبنى لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين بها لاايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادى كما قال الاشاعرة فى تعريف العلم صفة توجب تمييزا فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بان كليهما من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامره بين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لادخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان الترتب بين الاشياء عادى ثم الجواب بان الكلام فى ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لايتم حينئذ لان اهل السنة يجوزون الكل كما لايخفى فتأمل فيه

قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) الظاهر ان يقول كالشئ والعلم به لان التمثيل بما لايجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين فى المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لامانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لايتأتى فى قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بضادة الخ اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف ؟

ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) اي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اي صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله (اي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد في المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها

﴿ سيالكوتي ﴾

فمروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع لانه ان اراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بان المنطق يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية وان اراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجودا ظليا ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية بان يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة او يمتنع والاول يسمى كليا والثاني جزئيا الى ان قال الكلي المعنى المفهوم في النفس لا يمتنع نسبته الى اشياء كثيرة يطابقها نسبة متشاكلة فان قلت اول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل في الذهن و بين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحمل فمآل العبارتين واحد الا ان المطابقة يتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية **قوله** (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر او بوجودها في محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهة وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبايع مصرين على ان شان الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد في المحال المتعددة وهذا لا ينافي لتغاير موصوفهما بالاعتبار فانها مع قطع النظر عن التشخص الذهني كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجي اي الاصلي كلها جزئيات سواء كانت موجودة في الاعيان او قائمة بالاذهان قيام الاعراض بمحالها وهي الصور الجزئية العلمية المتشخصة بتشخص المحال والموجودات بالوجود الظلي اعني الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للافراد

٣ من عبارته في موضعين والحق ان المثال للعلم لا المعلوم

قوله اذ من علم شيئا علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمه معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لا وجه لان يقال اولم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشئ والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشئ عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكتفي بانتفاء دليل الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشئ والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشئ مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا اضطراب في الكلام

قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض المأمون في يوم عيد ضعف قليل فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه ان يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال تفعل كما فعل رسول الله عليه السلام وصارحا فيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

قوله فثمه معلومات غير متناهية) هي معلومات ٢

بهذا المعنى لاينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لايقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لاتتصور الابين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ماذكر في تصوير المطابقة التى هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التى هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر الكليات قيست الى حصصها التى هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها اوجعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها (الثاني) من الامرين للذين ذكروهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اى بالصورة العقلية (امر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ماعلم بها (وهذا الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لايكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لابغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لاتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لابمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ماذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذى سيأتى بلاحاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) اى في الامر الثاني المبنى على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ماهو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الابين شيئين متمايزين ولا تمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية

﴿ سيالكوتى ﴾

المتأصلة في الوجود اعيانا كانت اوصورا فتأمل فانه من المزالق **قوله** (قيست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الافراد على الحصص **قوله** (عارضة للصور العقلية) اى ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولا ظليا **قوله** (يليق بمن يرى المعلوم الخ) فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بان يأول العلم بالمعلوم **قوله** (مع آخره) وهو قوله اليس اذا كان المعلوم الخ

---

٢ علمية فلابد ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفى فيه تغاير اعتبارى كما صرح به في اواخر بحث العلم من الالهيات وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه

قوله واما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضورى فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى ايضا كما اشرنا اليه

قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة

قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لايكون السلب جزأ من مفهومهما لابمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لاوجود للعلم على ما اشار المصنف ههنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

قوله وايضا قد ثبت الخ) يعنى ان اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه

قوله اخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده

قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) اى من صفات العلم النظرى ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضرورى بان ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتى

قوله قال واتفق الكل) قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة ما يماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان ذلك ٢

هي الصورة العقلية و بطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك. (اليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا وراء ما في الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه و بين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا) اى موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصيليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها و بين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا و يتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ﴿ المقصد السابع ﴾ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه) اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذي هو تلك المسئلة باسرها (في ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسئول (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه

﴿ سيالكوتي ﴾

قوله (هي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية **قوله** (لم يتصف) اى المعلوم بالكلية اصلا لا في الخارج لكونه شخصا فيه ولا في الذهن اذ الموجود في الذهن الاشباح **قوله** (وهو اى الارتسام في غير العقل) اى العقل الانساني ينافي الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما تتصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من ان الارتسام في العقل الفعال هو الوجود الذهني فلا نعني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالية فبنى على فرض الارتسام فيه **قوله** (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلق وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق اى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذي ذكرنا بين اول الكلام وآخره تحقيقا مثل ما ذكرنا **قوله** (وذر الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء ان الوجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا لكان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه اخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول بكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وانت خبير **قوله** (الى اجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون الا لما له اجزاء وكذا

الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا ٢ فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

قوله والثاني زوالها عنهما) ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الدراكة للمعقولات و خزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه و بين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات

قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم الذي من شان الشاك والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل

قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولى العلم في شئ منهما

قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوى ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

قوله لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع ٢

قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ في تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (في ذهنه) حال ماسئل (امر بسيط هو مبدأ التفاصيل) الحاصلة في ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (و بين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم و يفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و يمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل و بين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب و بذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس

❊ سيالكوتي ❊

الاجمالي **قوله** (علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفي في الاقتدار على الجواب التفصيلي **قوله** (بسيط) لا تكثر فيه اصلا مبدأ للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على ما في الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور **قوله** (اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو ان تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل **قوله** (قد حصل بالفعل شعور) فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انه قريبة من الفعل جدا ليس بشئ اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به **قوله** (نعما كثيرا) في القاموس النعم الابل والضأن او الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيرا فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده و بقوله اجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب فيميزه راجعا الى واحد واحد كما هو الظاهر **قوله** (والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت

٢ **قوله** سوى الحس) فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان المتخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في اوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في ان الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال

قوله مع التساوي في نفس الماهية) اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في الماهية اما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه

قوله غير متمانعة) والسر فيه ان التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصلي لا الظلي كما سبق

قوله وكذلك المادة المتصورة) اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية

قوله في محل الصغيرة منها) والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية

قوله مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة عليهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول

قوله لا يجب زوالها) لان النفس ابدي بالاتفاق

قوله سهل استرجاعها) يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك

قوله لاستحالة بقاء قواها) لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية

قوله ومنها ان الصور العقلية كلية) قال رحمه الله تعالى ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس

قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها

٢

من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ماقالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لايلتفت اليه فاذ توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لاباعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لاتفصيلا ولااجمالا واما قوله العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلاشك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلابد ان تكون معلومة لنا ولاعلم لنا بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لاعلى افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة

* فرعان * الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اي في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق)

سيالكوتي

ان العلم بالجواب بالوجه لايكفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان **قوله** (وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة **قوله** (نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر ان منشأ عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشيء الواحد متصورا بوجه دون وجه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز ان تكون معلومة تصورا مجهولة تصديقا **قوله** (مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لاتكثر فيه اصلا وان عقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز ان يكون العارض بسيطا دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان **قوله** (كان العلم بها على وجه اقوى الخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ولاخفاء في ان كلامه يدل على ان العلم البسيط كالخلاق للعلم التفصيلي وانه علم للمفارقات الفعالة فهو اقوى فانه علم بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر بالزمان لاجل المادة وعوارضها **قوله** (ولاعلم لنا بها في هذه الحالة الخ)

(وحصول)

٢ **قوله** فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) اي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للوجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد **قوله** قلت لامنافاة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب ههنا لايلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لايعرض الموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صور جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية واو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لامع عوارضها الذهنية اتجه ان الاشتراك يعرض لها ايضا مأخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل واو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لايمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فليتأمل **قوله** ومن ثمة زيد في المطابقة) اي ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز **قوله** فيست الى حصصها) هذا التوجيه يستدعي ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لاغير

وهو العلم الاجمالى (قلنافنم وهو) اى ذلك العلم المنتفى عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (و بالجملة فالمنفى عنه تعالى هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لا يوجب فى اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل عليه تعالى ❊ الفرع (الثانى المشهور ان الشيء) الواحد (قديكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (اوهما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول اوكانا عارضين لثالث اوكان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولامشاحة) ولامنازعة (فيه) اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولايشتبه عليك بما اسلفنا لك ان عارض الشيء قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه و بمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شيء واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ماتوهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم و بما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا

❊ المقصد الثامن ❊ قال بعض المتكلمين الشيء قديعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا ازوج هو) اى مافى يده (اوفرد فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج) علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا (بالقوة) ولاشك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ❊ المقصد التاسع ❊ العلم اما فعلى) وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى (كما نتصور امرا) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما نوجد امر) فى الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى

❊ سيالكوتى ❊

قديقال ان المعلوم لنا فى هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن من حيث اتحاده بتلك الافراد اذلا نعلم من تلك الافراد الاشيئا فلم يتعلق العلم الابمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه **قوله** (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الاجزاء فانها

٢ **قوله** بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) يدخل فى عمومه من يرى العلم نفس التعلق اوامرا عدميا وليس هذا مرادا ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفى المستفاد من غير راجعا الى القيد

قوله بل الصور هى ماهيات المعلومات الخ) قالوا اذا حصلت الصورة فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لابعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم و بتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجى فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ماذكره الفارابى فى تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى ذهنك واما الشيء الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لانهاية له الى ههنا عبارته

قوله مخالفة لها فى الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره

قوله ولوصرح بهذه العبارة) الاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية اى كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم

قوله لابتنائه ان لايكون الخ)فيه ان هذا خلاف مااشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهنى وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان فى قوتنا المدركة او فى غيرها وكأن كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامى

قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفى الكلام رمز ٢

افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ❊ المقصد العاشر قالوا ❊ اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها ❊ المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين (وماهو) اى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (ولا نريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين فى اصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور ان ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا ❊ المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات

❊ سيالكوتى ❊

معلومة فى الاجمالى علما ناقصا وفى التفصيلى علما تاما **قوله** (اى التعقل) او القوة العاقلة او النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وماذكره الشارح قدس سره اظهر وانسب اذ الكلام فى مباحث العلم **قوله** (اربع) لانه اما كمال او استعداد له والاستعداد اما بعيد او قريب او متوسط **قوله** (ادراك) اى حصولى لما قالوا من ان له علما حضوريا بنفسه وان نوقش فى ذلك كما فى حواشى المطالع **قوله** (وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل **قوله** (الهيولى الاولى) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لكون الصورة جزأ منها وانما قال فى حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة فى الوجود الخارجى **قوله** (هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى **قوله** (واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد لتحصيل النظريات **قوله** (والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيده **قوله** (ولاحظت الخ) تفسير للتنبه المذكور اى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض بتوسطه القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيهما

٢ الى سهو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال

قوله بان يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية

قوله وهو متصور الجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى قوله يحضر الجواب فى ذهنه

قوله نشأ انكاره الاكتساب فى التصورات) لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اى علم تفصيلى يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اى علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالى فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم) قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالى والتفصيلى كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى

قوله واما قوله العلم الواحد الخ)لا شك ان هذا القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل للوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم فى صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اى الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى اشير اليه غير لازم فى العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ٢

من الضرور يات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولاشك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ماذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر ❊ المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات) التى ادركها (بحيث لاتغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لايتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلابد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

❊ المقصد الحادى عشر ❊ العقل مناط التكليف اجماعا) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعرى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط **قوله** (يقوى بها على استحضارها الخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد **قوله** (فى الدار الآخرة) اى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء **قوله** (بالقياس الى كل نظرى) فيجوز اجتماع المراتب الاربع فى شخص واحد **قوله** (ولاشبهة فى وقوعه) انما الشبهة فى بقائه لان الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى امرين فى هذه النشأة **قوله** (العقل مناط التكليف اجماعا) اى لايصح التكليف بدونه اذ الخطاب لمن لايفهم شيئا سفه وجهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لايطاق على ما وهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية **قوله** (هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لان اول مايكلف العبد به معرفة الله وهو نظرى لايمكن فهمه الا من هو اهل النظر وهو فى مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها فى اكثر الناس فى ذلك السن **قوله** (ومجارى العادات) اى المعلومات التى تستفاد من جريان العادة **قوله** (تفسير الكلام الاشعرى)

---

٢ ويتضمن مطابقة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولامحذور فيه قطعا

قوله قال القاضى المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضى حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الاول المارذكره من متمسكى الامام مع انه قائل به

قوله او هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذى كلامه فيه فتأمل

قوله ولايشتبه عليك بما اسلفناه) اعتراض على القاضى وما اسلفه هو الذى ذكره فى الموقف الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب فى التصورات

قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلى الذى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما قوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالى تابع للمعلوم حتى لايمكن ذلك

قوله اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) اى انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة لانه كذلك دائما فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعا عندهم نعم بقى فيه بحث وهو ان ماذكره يدل على ان التصور الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجئ ايضا فى المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة

قوله واما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك

قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس ٢٠

وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ماذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والا لجاز تصور انفكاكهما) اما من الجانبين او من احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة ايضا ﴿المقصد الثانى عشر﴾ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) اى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازى سواء (تماثلا) اى المعلومان كالبياضين (او اختلفا) كالبياض والسواد (ولا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (واما) العلمان

﴿ سيالكوتى ﴾

فان البعض المذكور فى كلامه مجمل **قوله** (بحسن الحسن وقبح القبيح) اى فى الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظرى لا يدرك لولا خطاب الشارع **قوله** (والا لجاز تصور انفكاكهما) بان يتصور وجود احدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعا **قوله** (او عالم لا عقل له اصلا) وما قيل من ان المجنون له علم ولا عقل له فيدفعه قوله اصلا فان المجنون المطلق لا علم له ولا عقل والمجنون فى الجملة له عقل وعلم فى الجملة **قوله** (بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهى كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط بالعقل كان التأخير بمراتب **قوله** (وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدل بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا ينافى التلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيرا للكلام بما لا يرضى به يلزم استدراك قيد التصور **قوله** (غريزة) اى امر خلقى اما عرض او جوهر **قوله** (وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده واما الرؤيا فخيال باطل كما سيجئ **قوله** (لاختلال الخ) فيه ان الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لا فى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح ان دليل الشيخ تام **قوله** (سوى والد الامام الرازى) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم فى التماثل والاختلاف لمطابقته اياه **قوله** (سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لا يقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز ان يكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقا للمعلوم معناه ان يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولا يلزم اتحاده به كيف والعلم تعلق او صفة ذات تعلق والمعلوم لا يجب ان يكون كذلك **قوله** (واما العلمان الخ) حاصله

(المتعلقان)

---

٢ الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه فى صدر الكتاب

قوله والتنبه لما بينها) قدم ما فيه سؤالا وجوابا فى افتتاح بحث القدح فى البديهيات فليتذكر

قوله وهل يمكن ذلك) قدم فى اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه

قوله ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى) قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لما فى مشاهير الكتب

قوله وانما انث البعض) الاقرب ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ماذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف او الى المجاز فى الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين اى سميناعلم بعضها كقوله تعالى * او كصيب اى كمثل ذى صيب وكقول الشاعر

وقد جعلتنى من حزيمة اصبعا اى ذا مسافة اصبع

قوله بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجارى العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول ذهبا وامثالهما وكأن السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقف منه التكاليف دلالة عقلية عادية كما سيأتى فى الموقف الخامس ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يقع التكليف بدونه

قوله ولا يبعد ان يكون الخ) لان البعض فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبى يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا فى اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية ٢

(المتعلقان بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب) ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر (قال الآمدى) هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ماتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لايؤثر) فى اختلاف العلمين (كما) لايؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لايختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمه) اى فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لايختلف بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم و يكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لايتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ماذكر والفرض انه منتف (وسيأتى اذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ماسيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقدمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ هل ينقلب العلم الضرورى) نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا اولا (اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى و بعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) باسرها (متجانسة) متشاركة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان العلمين الحاصلين فى محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجداننا تنافيهما متخالفان والافهما متماثلان هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال **قوله** (ان اتحد المعلوم الخ) اى ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطى **قوله** (واذا فرض تعدده فيهما الخ) بان قلنا بتجدد الاعراض **قوله** (هل ينقلب العلم الضرورى الخ) اى العلم الذى من شأنه ان يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور الطرفين او باستعانة من الحس وغيره هل يصير مفتقرا الى النظر اى لايحصل بدونه وليس المراد ان العلم الذى حصل بلا نظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين ولان العلم الذى حصل لاحد بلا نظر يصير

٢ التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بمالايطاق والله اعلم

قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذى زادوا فى تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لان الحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به فى الالهيات

قوله والاجاز تصور انفكاكهما) فى العبارة مسامحة اى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان التالى والجواب الآتى ايضا وهو الموافق لما فى سائر الكتب

قوله اوعالم لاعقل له) قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع انهم علماء سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور

قوله والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ماذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

قوله وكمال العقل مشروط بالعقل) اى بالعقل الذى نحن بصدده وهو مايخرج وقوع التكليف عن كونه بما لايطاق كما اشرنا اليه فليتأمل

قوله يتبعه العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

قوله ان العلم قد ينفك عن العقل) قد يمنع وجود العقل فى النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لايتوجه عليه واليه اشار فى المقاصد

قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها اخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة فى المطابقة المذكورة فاخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كونه علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا ٢

في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل النوع والشخص يمنع ذلك) الذي صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) ان يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه ❋ المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضروري) اذ قد مر ان النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي

❋ سيالكوتي ❋

حاصلا لآخر بنظر فانه لا انقلاب ايضا ولا خفاء في وقوعه **قوله** (ما صح على الآخر) اي بالنظر الى كونه علما **قوله** (وقد صح على بعض العلوم) اي بالنظر الى كونه علما فان قسمة العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم او المعلوم **قوله** (اما الاختلاف الشخصي الخ) اشارة الى تعميم المتن اي لا شك في الاختلاف جوازا ووقوعا اي لا شك في الاختلاف بالنوع جوازا وفي الاختلاف بالشخص وقوعا وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على ان العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض **قوله** (وذلك يكفيه الخ) لانه مانع **قوله** (فلعل النوع الخ) وما ذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها ضرورية **قوله** (لا ما ذكره الآمدي) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي اقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من ان كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على ان ما ذكره الآمدي ليس نصا على حمله على المشاركة في الجنس لجواز ان يكون مراده ان سلم التجانس بأي معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل **قوله** (كما اشار اليه) حيث زاد في الجواب قوله والشخص **قوله** (وذلك يؤدي الخ) اذ لا فرق بين ضروري وضروري **قوله** (خلو العاقل الناظر) قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالناظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم ان يكون تلك العلوم شرطا وان لا يكون شرطا وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان اسد لئلا يرد البحث بان الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه **قوله** (وفيه بحث الخ) لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها

٢ العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين

قوله فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف) اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل

قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل

قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتأمل

قوله الاول قول القاضي) محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي

قوله لان العلوم باسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان الا عند والد الامام الرازي

قوله واما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المصنف الا ان يحمل كلام المصنف على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه اشارة الى تلك المجامعة

يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لوجاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لايلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لابد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا ❊ المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لايجوز) الانقلاب (فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل) اى كماله (شرط للنظر) فانه لايتم الابه (وهو) اى النظر (شرط للنظرى) لتوقفه عليه (فيكون النظرى) اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (واما انقلاب النظرى ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) اى بالنظرى (ومنع المعتزلة وقوعه) يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اى بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراله (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم فى الجواز) اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا هو التجانس وقدمر بما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره ❊ المقصد الرابع عشر ❊ لاخلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) اولا فيه خلاف (منعه بعض من الاشاعرة (لاقتضائه) اى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى (على النظرى) فلا يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) اى الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضرورى ومع ذلك (مبنى على وجودهما والعلم به) اى بوجودهما

❊ سيالكوتى ❊

بتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذى ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم **قوله** (وحينئذ يستحيل الخ) فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لوكان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظرى ضروريا ايضا كما لا يخفى **قوله** (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله لوجاز الانقلاب فى ضرورى لجاز فى الكل **قوله** (واما انه مستحيل الخ) فيه بحث لانه اثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لايلزم من فرض وقوعه محال الا ان يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على ان الممكن اذا كان ممتنعا بالغير يلزم من فرض وقوعه محال **قوله** (فانه يجوز) جوازا فى نفس الامر لاجوازا عقليا ولذا استدل عليه بقوله لما مر **قوله** (يعنى انهم الخ) اى قالوا بالجواز فى المعارف المكلف بها نظرا الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظرا الى كونها مكلفا بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالقبيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب فى الكل فالتخصيص بما عدا المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلى بما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية **قوله** (من حيث ان العبد مكلف به) والمكلف به لابد ان يكون اختياريا **قوله** (لاخلاف الخ) الاحتمالات اربعة استناد النظرى الى الضرورى واستناد النظرى الى النظرى ولاخلاف فى وقوعهما واستناد الضرورى الى النظرى واستناد الضرورى الى الضرورى والخلاف فيهما لفظى وليت شعرى ما الفائدة فى جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها **قوله** (لان العلم بامتناع اجتماع الخ) اى التصديق بان اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصورى يدل عليه سياق الاستدلال والجواب **قوله** (مبنى على وجودهما) لان الاجتماع

٢ **قوله** وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل عن الناظر) اشار بقوله الناظر فى العلوم الى ان المدعى انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضرورى مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا وكان المذهب الثانى المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لاينافى المذهب الثانى اصول اهل السنة فتأمل

قوله وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب فى بعض الضروريات يستلزم جوازه فى الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل فى البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما حققته من جواب المذهب الاول

قوله وحينئذ يستحيل حصول شئ الخ) فيه بحث لجواز ان ينقلب النظرى ضروريا فيكتسب النظرى الفرضى من الضرورى اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب فى الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضرورى الفرضى لم يكن مبدأ للنظرى الفرضى قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة اولان امر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى ضروريا لايستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفى فى الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتأمل

قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر فى النظرية امكان التحصيل ممن هو نظرى بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فدليل المذهب الثانى لايتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظرى والنظر ايضا

(ليس ضروريا) لان التضاد لايكون الابين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (وانذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لايسلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشئ على ماهو به والمستحيل ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كامر فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع اجتماع الضدين (لايتوقف على وجودهما) فى الخارج اذ لاتوقف للتصديق على وجود اطرافه (واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لاشبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفى فيه) اى فى العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلايكون حينئذ التصديق الضروري مستندا الى تصور نظرى (فالحاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كامر جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لايقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظرى وان فسرناه بما لايتوقف على نظر لابذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والاكان واسطة بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري (فان قلنا هو مالايتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو مالايتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلانزاع فكيف

❋ سيالكوتي ❋

لايحصل الا بعد وجود المثبتين واذليس فى الذهن لعدم الوجود الذهنى فهو فى الخارج **قوله** (مغايرة للذوات) اى بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المتنظمة اوامورا اعتبارية كالاعراض النسبية **قوله** (ومنع العلم به) اى بانكار العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف فى تعريف العلم حيث قال ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض **قوله** (والمستحيل ليس بشئ) فلايتعلق به العلم به تصورا ولاتصديقا **قوله** (مانع مقتضى عقله) فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولايتصور ذلك الامع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم التصديقى والتصورى **قوله** (فان حكمه بعدم الخ) كما ساق اليه دليله والتزم **قوله** (يستلزم العلم به) اى تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصورا فافهم فانه قد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** (اذ لاتوقف للتصديق) اى لكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا وما نحن فيه فى الحقيقة تصديق سلبى اى ليس يمكن الوجود فى الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهنى يتوقف على تصور الاطراف وتميزه فى العقل **قوله** (فالحاصل الخ) اى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري مالايتوقف على نظر اصلا ومن الجواب انه

(يفسر)

قوله لما مر فى المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان فى نفس الامر لا الامكان الذهنى ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لايخفى ان دليل المذهب الاول لوتم لدل على جواز الانقلاب فى الكل فاخراج البعض بناء على ماذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذى هو شرط لكمال العقل مستبعد جدا

قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لاتكليف للعارف فلانسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا فى المقصد الرابع فى احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه

قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظى كما ذكره

قوله مبنى على وجودهما) اى العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا

قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق فى المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا فى وجود العرض وانه لايقوم بنفسه

قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذى هو الاجتماع فبناء المنع على ماذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده فى الخارج والالزم وجود موصوفه فيه

قوله فان حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهى ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والاكان المانع مدعيا فالاظهر فى العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشئ وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه الشارح بل المصنف ايضا فى صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية ٢

يفسر الضروری بمالایتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هوالتصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروری المفسر بمالايتوقف على علم سابق لايجوز توقفه على ضروری آخر ولا على نظری ايضا والمفسر بمالايتوقف على نظر يتناول التصديق الضروری الذی تكون مفرداته نظرية اذاارید انه لايتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسباله بالذات ✦ المقصد الخامس عشر ✵ اثبت ابوهاشم علما لامعلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اى المستحيل (ليس بشیء والمعلوم شیء) فههنا علم لامعلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لامعلوم له (قال الامام الرازی هو تناقض فان المعلوم لامعنى له الاما تعلق به العلم) فاذاقيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فی قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقاله (قال الآمدی له ان يصطلح على ان لايسميه معلوما) اى يصطلح على ان متعلق العلم اذاكان مستحيلا لايسميه معلوما واذالم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لافائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لاتظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على ان لاتظن (له) اى لذلك الخارج من فيه (محملا) فی الصحة (مااستطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابی هاشم الذی نقل عنه (على ماصرح به ابن سينا فی الشفاء من ان المستحيل لايحصل له صورة فی العقل) اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فی نفسه بحيث يحصل فی العقل منه صورة هی له فی نفسه بخصوصه (فلايمكن ان يتصور شیء هو اجتماع النقيضين) اوالضدين (فتصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل)

✵ سيالكوتی ✵

مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الضروری فافيل الاظهر ان يقول والحق يدل فالحاصل ليس بظاهر **قوله** (المراد بالعلم السابق الخ) اى فی التصديق الضروری اذلاشبهة فی توقف التصديق الضروری على اطرافه الضرورية فلواجری العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروری مطلقا واماالتصور الضروری فلافائدة فی تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه فالعلم السابق فيه على عمومه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق مايكون من جنس ذلك الضروری ليشمل التصور ايضا وعلى هذا التفسير يكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وامثالها خارجة عن الضروری داخلة فی النظری لسبق العلم بالاجزاء والملكات والمنتسبات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذالم يقيد العلم السابق فی التصديق الضروری فانه يلزم انتفاؤه بالكلية **قوله** (او يكون كاسبا الخ) كلمة اولمجرد التخيير فی العبارة **قوله** (فانه اى المستحيل ليس بشیء الخ) ينتج من الشكل الثانی ان المستحيل ليس بمعلوم ولاشك فی تعلق العلم به او يحكم والحق عليه فثبت علم لامعلوم له **قوله** (السوء بالضم) مفعول لايظن والظن بمعنى التهمة **قوله** (عطف على ان لاتظن) فی بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفی اكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لاوجه له الا ان يقال المراد عطف على لاتظن فی ان لاتظن لظهور انه لايصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة ط **قوله** (ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجود خارجی من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم فلوكان للمستحيل بخصوصه صورة فی العقل لكان ماهيته موجودة فی الخارج بالوجود الاصيلی ليترتب الآثار عليه ولااقل من كون الشخص طالبه فلايكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة فی العقل والالزم قيام ماهيته بالغير فی الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة فی العقل انما يقتضی ان يكون له وجود اصيلی من حيث قيامه بالذهن ولايكون له وجود فی خارج الذهن ولامحذور فيه **قوله** (فتصوره اى تصور المستحيل الخ) فی فصل من المقالة الاولى من الخامس من منطق

؟ لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذی ادعى ضرورته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلاينافيه تصور الامتناع وحمل العلم فی قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فی صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه فی نفسه هذا ويمكن ان يقال فی وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز الاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع يناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر

قوله فالحاصل ان هذا الخ) الاظهر فی العبارة ان يقال والحق ان هذا الخ لان ماذكره وان كان كلاما صحيحا فی نفسه الاان كونه حاصل ماذكر اولا ونتيجة له لايخلو عن نوع تكلف كما لايخفى على المتأمل فی السياق

قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما لم يقل المراد بالعلم السابق مايكون من جنس ذلك الضروری حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذی حققه الشارح انما يتأتى فی التصديق دون التصور على انه لوفسر الضروری مطلقا بمالايتوقف على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروری بعيد جدا فينبغی ان يفسر التصور الضروری بمالايتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروری بما لايتوقف على تصديق سابق وبما ينبغی ان يعلم ؟

ط يقول مصححه الفقير* المغفور به القدير* ان هذه الحاشية الحكيمية وان صححت الى هذا الموضع بقدر الوسع والامكان * بالمراجعة الى نسخها المتعددة المملوءة بالغلط والتحريف والنسيان * ولكن من ههنا الى آخرها ماوجدنا الانسخة سقيمة متعذرة التصحيح فطبعت على طبقها لئلا يقع فيها النقصان * عما وجدت فی هذه البلدان * ولما اشتهر بين ارباب الايقان * ان مالايدرك كله لايترك كله واحيل الامر الى من طالعها من الاخوان * وهو الموفق وعليه التكلان

مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة (لايمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه فى العقل الاصورة بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النفى بان يعقل انه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لاباعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك البارى تعالى فانه لايتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمروا وعلى سبيل النفى بان لايعقل انه لايمكن مفهوم هو شريك له تعالى (و بالجملة فلايمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية اوالعامة وعلى هذا فقول ابى هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته و يحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لاتقرر له اصلا

❁ سيالكوتي ❁

الشفاء وههنا موضع شك فى ان المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له فى العقل معنى كيف يتصور بانه حاصل اوغير حاصل والمحال لاصورة له فى الوجود فكيف يوجد عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول فى جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لاتركيب فيه ولاتفصيل فلايمكن ان يتصور النسبة الابنوع من المقابلة بالموجود والابالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمقابل وضديته يتصور بان الله تعالى كالحار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال و يتصور نسبته اليها واما فى ذاته فلامتصور اولا معقولا ولاذات له واما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان مايطير فانما يتصور اولا تفاصيله التى محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود فى تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل مايفرؤه موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ماهو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور متقدم للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لايحكم عليه بحكم ثبوتى حتى يستدعى وجودا بخصوصه مافى الخارج اوفى الذهن باحكام نسبية تستدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التى هى اجزاءه و بما ذكرنا اندفع ماتوهم من انه لوتم دليل الوجود الذهنى يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود فى العقل ومافى شرح المقاصد من ان ماذكره ابن سينا اعتراف بان العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان الترديد الذى ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس فى كلام الشيخ اصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل النفى كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذى تعقلناه ولايمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لايمكن اخذه معدولة ولااقتضى وجود المثل لماتعقلنا بخصوصه فى الخارج اوفى الذهن اعنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ماذكره بقوله واما على سبيل النفى انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفى ولاشك ان فى الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلافرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين **قوله** (مثل هذا الامر الذى تعقلناه الخ) اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلابد من تصور المستحيل سابقا على التشبيه و يعود الاشكال بل المراد ان فى العقل صورة لموجود اذا اضيف المثل اليه كان مرآتا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه باحكام سلبية **قوله** (واما على سبيل النفى الخ) اى المستحيل فى نفسه من غير مقابلة الى شئ آخر فان تعقل باعتبار عام يسلب الوجود عنه **قوله** (ويحتمل ان يقال الخ)

٢ ان تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذى يستغنى حكمه عن النظر و يتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادى لاطرافه النظرية فتأمل

قوله عطف على ان لانظن) لايخفى انه عطف على لانظن وانما اورد لفظة ان فى المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب

قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء فى صدق المفهوم على الذات نعم لوقال ذات هو شريك له لكان اظهر

قوله وبالجملة فلايمكن تعقله بماهيته) لايخفى ان دليل الوجود الذهنى الذى يدل على وجود الممتنعات بانفسها فى الذهن لايلائم هذا التحقيق الذى ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

قوله وعلى هذا فقول ابى هاشم) لايخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لامعلوم له بمعنى انه لايمكن تعلق علم مابه من الحيثية المذكورة

قوله ويحتمل ان يقال معناه)وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لالنفى الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لايكون الكاف فى قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال فى الممكنات الخيالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ماحمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا ﴿ المقصد السادس عشر ﴾ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها اوآذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لايتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والا لزم ان لايكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابوهاشم فى ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

﴿ النوع الثالث ﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿ الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة (اعتقاد النفع او ظنه) والقائل بذلك كثير

﴿ سيالكوتى ﴾

وليس هذا هو المذكور اولا فى المتن فان حاصله ان المعلوم شئ فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد نفى المعلوم مطلقا بل المراد نفى المعلوم المتقرر الثابت **قوله** (لكن السمع) اى ظاهرا فان القلب حقيقة فى اللحم الصنوبرى واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال او لتقلبه بين الجهة العالية والسافلة او لانه محل الروح الحيوانى الذى هو متعلق الناطقة اولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها مالم يصرف صارف **قوله** (والا لزم ان يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازمالها **قوله** (وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة مايلزمها **قوله** (وقال الحكماء) ههنا خلافان الاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهى عند النفس كالفحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات الجزئيات بواسطة الآلات الثانى ان المدرك للكليات والجزئيات هى النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هى النفس والمدرك للجزئيات هى المشاعر كما فى الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات فى الآلات كما ينبه الشارح فعبارة المتن لاتخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك **قوله** (الاول فى تعريفهما) بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفى المقدور عن القادر اختلفوا فى حقيقتهما وهذا الاتفاق لابد من امر اعادته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق **قوله** (اعتقاد النفع) اعتقادا او هى تخيل اللذة كما فى الحيوانات العجم او تعقلها يتبع

قوله وخالفه ابوهاشم) قد سبق الاشارة فى سابع مقاصد المرصد الاول الذى فى الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هنالك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمه

قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ فى التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العلمية والعلية واليه الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر اوظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع اودفع ضر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى نجده (مغاير للعلم) بالنفع اودفع الضرر ضرورة لاشبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا مايعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لايريده مالم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لاندعى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلاممانعة مانع من تعب اومعارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لايقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ايس واصلا اليه دون الواصل اذ لاشوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لاننكره) فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين) بالوقوع (وستبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لايوجب حصوله

﴿ سيالكوتى ﴾

الفكر كما فى الانسان قوله (ان نسبة القدرة الخ) حاصله ان اعتقاد النفع اوظنه يرجح احد طرفى الفعل وكل ما هذا شان فهى الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق قوله (وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ) يعنى ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمنى وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع اوظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتبا عليه مغايراله واذا كان كذلك لايكون الاعتقاد المذكور مرجحا لاحد الطرفين فلايكون ارادة واما ان المرجح هو الميل فلايجوز ان يكون المرجح مجموعها اوامر آخر سواهما فاندفع ماتوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لايثبت المدعى واما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة اخرى ظاهر وهى حصول الترجيح بعده من غير توقف على امر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلايكون الارادة مجموعهما ولاامرا سواهما قوله (وهو الميل الخ) فان قلت قد علم هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من انفسنا بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كون المغاير للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلايجوز ان يكون اعتقاد النفع مرتبا على اعتقاد نفع قوله (ومع ذلك لايريده) فقد انفك الارادة عن الاعتقاد اى ان حصوله للسيلة فلايكون هى الاعتقاد واما انه الميل فلما مر من انه اذا حصل الترجيح قوله (ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله او يعرفان اعتقاد النفع بغير وان كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحا لاحد طرفى الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا امكن حصوله من غير ممانعة بشئ لايتوقف الترجح على آخر و يصرف قدرته اليه قوله (وصوله) اى وصول النفع الى احدهما اى المعتقد والغير قوله (والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مريد له بعدم تحقيق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقا قوله (فصفة مخصصة الخ) اى مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة قوله (فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولاشئ من الميل والاعتقاد بمرجح فلايكون الارادة شيئا منهما اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلاستبين فى المقصد الثالث قوله (وليست الخ) زاده لان العنوان فى المقصد الثالث قوله (ثم حصول الخ) كلمة ثم للتراخي والتنزل بل

قوله اعتقاد النفع اوظنه) للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان

قوله فانا نجد من انفسنا) يعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لايجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لايعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة او يكون مجموع امور يكون الميل جزأ اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

قوله ومع ذلك لايريده) اى لايقال له المريد

قوله بل نقول هى اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير خيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا وممن يؤثر فى موضع الصفة للاعتقاد اى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولايختاره فلايكون باعثا له على الفعل

قوله والميل الذى ذكرتموه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذى لايقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثانى ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذى هو الارادة اعنى اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمنى لاالارادة

فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلايصح تفسير مطلق الارادة بالميل
﴿ المقصد الثانى ﴾ الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه
لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لايوجب وجود المأمور به
كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلاتوجبه اتفاقا) يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لاتوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه
وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو)
اى القصد الى الفعل (مانجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لاعزما عليه) لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلايتصور ايجابه
اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)
الذى هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئا فشيئا (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول
التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لايكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولاقصدا)
اليه (بل) يكون (جزما بانه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك
العزم اى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (اوحدوث مانع) من موانعه فلايوجد الفعل بعده
ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد
وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها ﴿ المقصد الثالث ﴾
الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلاتكون
عين احدهما ولامشروطة به ايضا فلايصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعتزلة) الذين
فسروها بواحد منهما (لنا) فى وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) اى ظهر
(له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ فى الهرب
(يختار احدهما) بارادته (ولايتوقف) فى ذلك الاختيار (على ترجح احدهما لنفع) يعتقده (فيه
ولاعلى ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لااقول لايكون للفعل مرجح)

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الرتبة قوله (فلايصح الخ) فلابد من القول بان ارادة الغائب امر سوى الاعتقاد والميل
فلم لايقولون فى الشاهد ايضا بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية قوله (اتفاقا) لكون
التخلف دليل العجز والامكان قوله (والحكماء) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام
الاكمل من يتوخر بحيث يتبعه الوجود قوله (بان معنى الامر هو الارادة) اى ارادة فعل الغير
والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الامر به قوله (عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا
قوله (مانجده من انفسنا الخ) اى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة بل امرا مغايرا لهما
يتقدم على وجود الفعل زمانا لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدى كما مر
قوله (فلايصح تفسيرها الخ) لاحد العدم الاتحاد ولارسما لعدم اللزوم قوله (خلافا الخ)
فانهم يقولون بالعينية باحدهما فضل عن الاشتراك قوله (طريقان متساويان) وبانه
لايخفى ان اعتبار التساوى لمجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار احد الامرين
من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان فى نفس الامر مرجح ام لا وهو كاف فى اثبات المطلوب قوله
(ولايتوقف الخ) فى القاموس التوقف على التسمى التعب قوله (ولاعلى ميل الخ)
الصواب اوالميل يتبعه عطفا على لنفع لاعلى الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما قوله (لايكون
للفعل مرجح) اى فاعل مرجح للوجود على انه يلزم وجود الممكن بلاموجد

قوله فلايصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل
الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هى الارادة الحادثة
التى هى من الكيفات النفسانية على ماصرح به
فى العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه او ظنه
مما يؤيده فان القديمة لايصلح فيها ذلك
قوله والحكماء ايضا) مبنى على انهم قائلون
بالارادة ان قالوا بوجوب مشية الفعل
قوله وان كانت مقارنة له) وبهذه المقارنة
صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفى
المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب
قوله اذا كانت قصدا الى الفعل) قدسبق الآن
ان الارادة عند المعتزلة امااعتقاد النفع اوظنه
واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند
بعضهم من مراتب الميل حتى لايكون جعلهم
الارادة عبارة عن احديهما مخالفا لما سبق
فتدبر
قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل
الارادة) تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من
قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم
مع انه ليس كذلك لما سبق فى بحث القدم من ان
القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة
بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد
العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد
قوله فلايصح تفسيرها باحدهما اصلا) فان
قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على
انتفاء العينية والمشروطية مما لاوجه له اذ لادخل
لانتفاء المشروطية فى ذلك العدم حتى لو ثبت
لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم
ان التفريع على ماذكر لاعلى وجود الارادة
بدونهما ماله مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية
كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط
للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه
انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم
الا ان يقال كان يصح رسمها حينئذ باحدهما
مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة
فى نفى تلك الصحة كما يومى اليه لفظ اصلا واعلم
ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعتزلة
قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل
يتبعه وليس كذلك بل هى عندهم نفس احدهما
فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها
الخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه
آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان

على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لايكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لايخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لايطلب ولايتصور فى تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لولم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلاداع له يرجحه فى اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لاوجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لايرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الامرجح) يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لايتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلامرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلاتساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلاداع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولابد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لايعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب

٢ الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اى بعضهم الذى قالوا بان احدهما معينا شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها

قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا الخ) يمكن ان يقال الجواب قدتم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولاحاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح فى الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

قوله فيختار ماهو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوزان يتساويا فى القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففى هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما فى اليمين والآخر فى يساره يختار ماهو فى يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما فى الفوق والآخر فى التحت يختار ما فى التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان احدهما فى القدام والآخر فى الخلف يختار ما فى القدام ووجهه اظهر

سيالكوتى

قوله (فان قيل الخ) يعنى ان اللازم مماذكرتم التساوى فى الصور الثلاث بين النقلين اعنى السلوكين والاثرين والاكلين ولاكلام فيه انما الكلام فى تساوى الفعل والترك ومن البين ان الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش فى الفعل **قوله** (قلنا الخ) حاصله ان التساوى فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وان لم يكن متحققا بالنسبة الى الترك مطلقا **قوله** (وايضا) يعنى ان المقصود اثبات ترجح احد الطرفين بخصوصته المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لاثبات ترجيح احدهما على الآخر حتى يرد ماذكر **قوله** (ليس يلزم من فرض التساوى) الى هذا منع مقدمة لادخل لها فى الاستدلال لماعرفت ان المقصود ان الفاعل المريد فى الصور الثلاث لايطلب المرجح والداعى سواء وجد المرجح اولا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح فى اعتقاده **قوله** (اذ لولاه الخ) الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لامستدل مع ان هذه المقدمة هى المتنازع فيها **قوله** (وليس يلزم الخ) دفع لما يقال لوكان المرجح فى اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك لانه لوسئل عن المرجح لتنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتا عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولايخفى ما فى هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع فى الهرب والاكل والشرب مابينوا **قوله** (وقيل الخ) لايخفى ان هذا لوتم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به والكلام فيه الا ان يقال ان ذلك العلم صار طبيعيا لاعتبار بذلك **قوله** (لان القوة فى اليمين اكثر) لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين

الى اليمين ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لاتتعلق بنفسها بل باللذات واذاذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ماتشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي (وفيه) اي في هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعني انه اذافسر الارادة باعتقاد النفع اوالميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال اوفي ميله اليه نفعاله ثم يميل الى ذلك الاعتقاد ومايتبعه واما اذافسرت بمااختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلايجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والااحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى مالايتناهى اللهم الاان يذكروا هذاالفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذلايصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكرله الابارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل

﴿ سيالكوتي ﴾

لقوة مايجاوره بحرارته **قوله** (مغايرة للشهوة) اي في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح **قوله** (توقان النفس الخ) اي اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لايقارن وجوديا ليشتاق بخلاف الارادة **قوله** (الاول الخ) حاصله ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شانها ذلك فالارادة غير الشهوة فلايرد ان هذا الدليل لاينفي كون الشهوة اخص من الارادة لجواز ان يكون ارادة لاتتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقدلاتتعلق **قوله** (دون الشهوة) بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات (**قوله** فانهالاتتعلق الخ) اعادة للدعوى بعبارة اخرى بتنبيه بداهتها **قوله** (فقال اشتهي ان اشتهي) فان مطاوبه مجرد الاشتهاء لاالاشتهاء شئ معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فلوكان الاشتهاء بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتهي لايكون موجودا عند حال الاشتهاء وليس مجازا عند التمني لكون اشتهاء المريض امرا ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذلارابع **قوله** (فلايجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لانها ايضا غير مقدورة لنا فبطل مامر من انه اذاذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لايقتضي كونه متعلقا مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره و يكون من شانها الترجيح لاحد طرفي المقدور ولذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون مقدورا وصح ماقيل في الفرق من ان الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما اولا فلانه اذاجاز تعلقها بغير المقدور يكون من شانها الترجح بغير المقدور ايضا فيكون اخذ المقدور في تعريفها لغوابل مخلا لانه يلزم التعريف بالاخص نعم لوكان هذا بيان حكم من احكامها يصح ذلك واماثانيا فلانه يلزم ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريدا فلايكون الارادة تابعة للعلم واما رابعا فلانه يلزم كون التمني نوعا من الارادة (**قوله** والااحتاج الخ) اذلا يمكن تعلق الشئ بنفسه فلابد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شانها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لايكون الامقدورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبماحررناك اندفع ماقيل يجوز ان تكون ارادة الارادة ومافوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة اخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لاالارادات **قوله** (يستحيل الخ) بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج ارادة اخرى

قوله توقان النفس) يقال تاقت النفس الى شئ توقا وتوقانا اي اشتاقت

قوله واما اذافسرت بمااختاره) وايضا اذا فسرت بذلك لم يصح ماذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كمالايقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد اوالميل كذلك لاينفيه وكذلك لايقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره و يكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ماقيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لايتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فممنوع

قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وماذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لاعلى التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع اومايتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ماسيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة يتأت ههنا

قوله وقال الجبائي يستحيل الخ) واحتج بان الارادة المقدورة لوكانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى مالانهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انمايلزم ان لوكانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار

للارادة مريد لها بارادة اخرى * الوجه (الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشرب به ولا يشتهيه بل ينفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ لا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * المقصد الخامس انها * اي الارادة (غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لها عند اهل التحقيق (والتمني قد يتعلق بالمحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمني اشبه منه بالارادة) فتأمل * المقصد السادس * قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) اي غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) اي امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة

* سيالكوتي *

مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا (قوله دواء كريه) اي بشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسي قوله (عند اهل التحقيق) فان ما هو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندي لا حاجة الى قوله عند اهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا يتعلق الارادة بالماضي بخلاف التمني قوله (اشبه منه بالارادة)فان ذلك الميل قد يتعلق لغير المقدور بخلاف الارادة قوله (ارادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باللا احد طرفي المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان اريد بالشيء المقدور فالمعنى الصفة ترجح احد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح احد طرفي ذلك المقدور ضد كالسكون باللاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من بفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لا يخطر الضد بالبال اصلا وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور ضده ايضا لكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات انما التغاير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشيء يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين واما متماثلان او متضادتان فيمتنع اجتماعهما او متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شانهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله (اذ لو كانت) اي الارادة غيرها اي تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق فالكلام بعينه الارادة الكراهة بجعل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع كل منهما ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فيجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك اعين قوله (ولكن ضد كراهة)

(الشيء)

قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف

قوله اشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني

قوله فلا تجامعها) لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا الشيء وكارها لضده في حالة واحدة

قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وانه) اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولاشك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا ايضا لايجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا لجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ماذكرتم من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لايشعر به) اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون الارادة (نفسها او بالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لايتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اي بالضد (مختلف فيه قال القاضي) ابو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزمة) اي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يأتي اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد

﴿ سيالكوتى ﴾

الشيء الضد هي ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى اقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتج الى تلك المقدمات ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام منتظما حق الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجيء **قوله** (متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها لذاتهما بل المعنى لايجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا **قوله** (اي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده **قوله** (كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري مما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور **قوله** (تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز ان يكون مرادا فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها **قوله** (لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح في معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز ان يريد الشخص الضدين الخ حتى لو اجيب بما اجاب به

قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن

قوله بخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذ لجواز التلازم

قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا اراد هذا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات وفيه تأمل

قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى

طر في الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ❊ المقصد السابع قال القاضي ❊ من الاشاعرة (وابو عبد الله البصرى) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه امرا اوتهديدا فان ارادا) اى القاضي والبصرى (انها) اى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وماذكراه) من كون الفعل طاعة اومعصية وكون القول امرا اوتهديدا وصف (اعتبارى) لاتحقق له في الخارج (كيف والقول لاوجود بجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لاينازع فيه ولايتصور في ذكره مزيد فائدة

❊ النوع الرابع ❊

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما تطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهى صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (مالايؤثر كالعلم) اذلا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (مايؤثر لاعلى وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ماهو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية

❊ سيالكوتى ❊

الشارح من انه متعلق الارادة لابد ان يكون مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهى اقول المراد انه يجوز ان يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شئ منهما بان يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فيتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام **قوله** (كما هو رأى الاشاعرة) فان القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر ضعف مافي شرح المقاصد من القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الامقارنا لا ارادية حتى ما يكون متعلقا بالمستقبل يكون من قبيل التمنى مخالف للغة والعرف والتحقيق **قوله** (اربعة عشر) بالنظر الى مافي الكتاب بل ثلثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى عشر من فروع المعتزلة كما سيجئ **قوله** (كالعلم) اى من حيث انه علم فانه بمجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلايضر كونه مؤثرا بوجه آخر كعلم الواجب بماهو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة **قوله** (كالطبيعة الخ) مثال لمايؤثر لاعلى وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة **قوله** (للبسائط) قدرها لما سيجئ من ان الطبيعة لايطلق في المركبات **قوله** (مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذلو لم يكن مرادا يلزم ان يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة **قوله** (وقد يقال الخ) اى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله ان النفوس منهضة للقول والكيفيات كانها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس قيد احتياطى بقى ان المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لامايعمه ومايشبهه

٢ **قوله** تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولامحيص الابتجويزه عند تغاير الجهتين اوتخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشئ كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

قوله لجواز ان يريد الضدين) وايضا يجوز ان لايتعلق بالضد ارادة ولاكراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ماذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لايصح في معرض ابطال حكم القاضي والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذى لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل

قوله منع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الى ماوقع في النسخ والثانى بالنظر الى ماحققه من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

قوله اذلا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتى ان الطبيعة هى الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل ٢

فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة فى المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا جاءت الصفة على مايتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثانى) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن مافى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لاشعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ماهو صورة مقومة لها فى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون اوماهو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لاارادة لها ولاشعور وليست افعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (و يرد عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة (فانها لاتؤثر) فى فعل ما لا فلاتدخل فى التفسير الاول (وليست مبدأ لاثر) قطعا فلاتدخل فى التفسير الثانى (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان

❋ سيالكوتى ❋

فلا يرد ان الالفاظ فى التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعانى الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولاشك ان المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لامايشبهه **قوله** (فانه يسخر الخ) الفاعل فى الحقيقة للحركة هى الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر اونفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل فى انهاضه للطبيعة لتلك الحركة **قوله** (على مايتناول الخ) بان يراد بقوامها الصفة مايقوم بغير ان يكون وجوده مشروطا بوجود الغير سواء كان متقومابه اولا **قوله** (كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهرا اوعرضا **قوله** (وان كان الخ) لان النفس لايطلق على العرض وفيه اشارة الى ان تعميم الصورة ليس مستبعدا كل البعد **قوله** (مختلفة) لايكون على نسق واحد **قوله** (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والاخذ والترك وهذا بناء على ان ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية **قوله** (لما مر الخ) فهذا انما يتم لو صف المصنف على ان قيد القريب للاحتراز عن البيان فلعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ القريب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذى الكيفيات الآت وقيد القريب لاخراج ماهو مبدأ القدرة **قوله** (لكن مافى الخ) يحتمل ان يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف **قوله** (كالصورة المبردة) واو بالعرض فلاينافى ماذكره سابقا من انه حار او يقال انه مبنى على اختلاف القولين فى الافيون **قوله** (ويرد عليهما الخ) اجاب عنه فى شرح المقاصد بان المراد من شانها التأثير ولاشك فى ان القدرة الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل و يؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شانها التأثير دون خرط القتاد كيف وقدقام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بان القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير ايضا لاشتراكهما فى مطلق القدرة انمايتم على القول بالاشتراك المعنوى وبان تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

٢ **قوله** خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انمايفيد اذا كانت النفوس هى المؤثرة فى الطبايع والكيفيات

قوله كالقاسر الخ) يعنى ان حركة الحجر المرمى الى فوق تنسب الى الرامى وان كان فاعل الحركة فى المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح فى بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكاة وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلامخالفة

قوله لكن مافى الكتاب موافق لمافى الملخص) هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهرى وحاصل المذكور فى الملخص ان الصفة المؤثرة اماشاعرة ام لا وعلى التقديرين امان يكون مبدأ لفعل واحد اولافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس فى الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب فى المبدأ والتأثير والاولى تركه ثم لايتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب فى التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لاتوجد فائدة للقرب سواه

قوله وليست افعالها مختلفة) اذ المراد من كون القدرة مبدأ للافعال المختلفة ان يكون مبدأ لفعل تارة واخرى لآخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها افعال كاليبس والاحراق من النار مثلا

قوله القدرة الحادثة على رأينا) اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ماصرح به الآمدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (او عدمهما) معا ولاشك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا و يلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لاواسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (او كون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لايقال نختار انه يقع مقدورا لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الاترى انها اعم) منها التعلقها بما لايتصور تعلق قدرة العبد به ولايلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولايمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لايكون الها و يجوز ان يكون عبدا (لانا نقول عموم القدرة لايؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لااثر له فى هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما فى طرفيه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لايستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (و بهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه)

❋ سيالكوتى ❋

قوله (وتأثيرها فيه) زاده الشارح اذ لا كلام لنا فى ان فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام فى التأثير **قوله** (اى قدرته تعالى متعلقة) وفى بعض النسخ بدون لفظ اى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة فى افعاله كما هو رأى المعتزلة **قوله** (بل هو واقع) اضراب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير فى الفعل لايوجب امكان التمانع بين القدرتين فلايتفرع قوله فلو اراد الخ **قوله** (بل جميعها صادرة) بالنصب عطفا على الضمير المنصوب فى انه وفائدة الاضراب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لايثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى **قوله** (فلو اراد الخ) قيل لاحاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى فى افعال فيجوز ان يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر فحينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية فى وقوعه كما فى الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافيا حملها وهو مذهب الاستاد ابى اسحق فى افعال العبد فلابد من اعتبار التمانع المشار اليه بقوله فلو اراد الخ **قوله** (واراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما اراد الله ممتنعة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله **قوله** (لزم اما وقوعهما الخ اى بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة **قوله** (ولاشك ان المانع الخ) وما قيل يجوز ان يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتضاد بين الارادتين ولابين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع **قوله** (او كون احدهما عاجزا الخ) لزم وقوع مراد احدهما فلزم كون احدهما عاجزا **قوله** (لايقال نختار الخ) ولانسلم لزوم العجز بل اللازم ان يكون احدهما اقدر من الآخر وهو حق **قوله** (لانا نقول عموم الخ)

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى) فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولاحاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه قلت نعم الا ان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات وبهذا احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف

قوله واراد العبد ضده) قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لايجوز نقلا لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشئ واما اذا كان معناه وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيتكم فلامناقضة حينئذ لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولامحذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لايحمل عليه كلام الله تعالى

قوله ولاشك ان المانع الخ) فيه منع سيذكره فى دليل التوحيد ان شاء الله تعالى

اى ماذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (فى الجبر) لاتوسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ماذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة يوجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا فى التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا ❊ المقصد الثانى ❊ هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم و يحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الآلهة واما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق و يجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا

❊ سيالكوتى ❊

فيه بحث اما اولا فلانه وقع للتنوير الذى بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع واما ثانيا فلان المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على تملة القدرة لا نفس العموم حتى يقرأن العموم لا اثر له فى هذا المعنى **قوله** (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها الى الطرفين واختيارا باعتبار تعلقها باحدهما على وفق الارادة **قوله** (ويرد عليه الخ) هذا الايراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتين او كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية وبمعنى ان كان المعتزلة مطابق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدى فى ابكار الافكار حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقا من غير تعرض للتفصيل لعدم لقدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله غير ابى الحسين انه يجوز ذلك مطلقا اى بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده ايضا فما قيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق فى نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير ابى الحسين لا الجواز عنده ليس بشئ وقيل فى دفع الايراد ان مراده التجوز مطلقا على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة لان منعهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدى و بيان المصنف يقتضى ذلك **قوله** (فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف احد القدرتين لممانعة الاخرى

قوله جوزه ابو الحسين مطلقا) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع فى غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد الامتناع عند غير ابى الحسين لا للجواز عنده

قوله ويرد عليه ان ابا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز فى جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشعرى كما مر نظير ذلك فى ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة فى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل بهذا المعنى فتأمل

قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير موثرة) على رأيهم بل لاتكون القدرة عندهم الا موثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة موثرة كامر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين موثرتين للتمانع و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لاتتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولايتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي * المقصد الثالث * اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى * المقصد الرابع * اختلف في طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ماعليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتي الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا

* سيالكوتي *

قوله (ومنعه المعتزلة) اى كلهم غير ابي الحسين كما نقله الآمدي وهذه المسئلة اعني جواز احتجاج القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تجيء في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد فاقيل المانعين هم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد وهم **قوله** (محلا لفعل) اى كل واحد منها محل لفعل **قوله** (يتأتى) السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه **قوله** (فهو معقول) لايخفى عليك ان القدرة مختلفة فان الانسان قادر على المشي دون الطيران وان سلامة اعضائه لايختلف قوله فهي غيرها **قوله** (بعض القادر) ويرد عليه مع ماسبق ان يكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة **قوله** (وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ) واما اعتراض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلايثبت المكنة لجوابه النقض بان هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ماهو مصادم البديهة فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بانا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز ان يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فانه ضروري بشرط خلقها لافي زمان خلقها والمحال بشرط عند الاستواء الدواعي لا عند استوائها وبان التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر من الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش **قوله** (اى تيسره) من تيسر الامر اى تهيأ ضد تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختيارات

قوله ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا ففيما ذكر في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تأمل

قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ماتحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ماذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتلاقيان باختيارهما يرد نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولايتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين ففي العبارة ادنى مسامحة فتأمل

قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار واجيب بان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه لاينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ) اعترض عليه بانه ان اراد بالتأتي الوجود نقض ببرودة الماء ونحوه وان اراد السهولة نقض بالاختيارات العسيرة وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار فهو فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير فلافرعية بحسب العلم

تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثانى (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتى الفعل (فان قال) الهمدانى (يتأتى) الفعل (منه) اى الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولاشك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو على (الجبائى هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا ❊ المقصد الخامس ❊ قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع

❊ سيالكوتى ❊

العسرة ايضا وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل **قوله** (فلا يختص الخ) بل لابد فى اثباتها الممنوع من طريق آخر فليس داخلا على المقصور عليه **قوله** (فمن اين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان فى اول الامر اولى **قوله** (وقد توجد الخ) يعنى ان الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما فى شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال النوم آفة **قوله** (اى انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل فى وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به فى تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها عن تعلقها قبل حدوثها **قوله** (اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال ان يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور واما بطلان التالى فلان الفعل فى ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على ان الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلى عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا فى وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل فى الازل اى فى جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من امكان المقدور قبل حدوثه فى وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده فى جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده فى جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل انه يجوز ان تكون القدرة فى الحال متعلقة بوجود المقدور فى ثانى الحال فان وجود القدرة من غير ان يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور ممتنع فى ذلك الوقت اندفع الايراد بانه يلزم ان يكون الامكان لازما لماهية الممكن لان امتناع الوجود فى وقت مخصوص لا ينافى امكان الوجود المطلق وبقولنا اى يمكن ان يكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه فى الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافى عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه **قوله** (بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الى ما قلنا

قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) اجيب بان مرادة تأتى الفعل من البعض وهو بحاله فى ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتى الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما الممنوع فالتغير عند قدرته فى امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

قوله فمن اين لك وجود المصحح الخ) قيل الفرق بين العاجز رأسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل فى الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب

قوله باضدادها من النوم والعجز) فان قلت فى النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة عن الآلات كما سبق صريحا فى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية الادراك الذى اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة المنفى ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج وما يفضى اليه المفقودان فى نفس النوم

قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفى ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلانتقاضه بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب المراد وان بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها فى الحال بوجود المقدور فى الاستقبال ولا حاجة فى هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل فى الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا مآلا ام لا

وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهي) اى فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولاشك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) اى امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل)

﴿ سيالكوتي ﴾

من انه امتناع الوجود المطلق قوله بحال لم يفسر الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالية السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه **قوله** (اى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بان قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلابد من اعتباره **قوله** (واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله) اى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله **قوله** (فلا يكون القدرة عليه) اى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه اصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم يكن القدرة متحققة **قوله** (فان قيل الخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز ان يكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على ان يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ما قرره الشارح ويرد عليه ان التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يكفي ان يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعى امكانه في الحال الى آخره وان القدرة تعلقين معنويا يقال فلان قادر عليه اى ممكن من فعله وتركه وبه تميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره من القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من ان وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندى ان القدرة السابقة انما يستدعى امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعى امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعى امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال الا ترى ان القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا يزال محققة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب بان الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة فالتعلق المعنوى واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهر مطابقة للسؤال بلا ريبة واما ما قيل في تقريره من ان القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعى امكان الوقوع فيها ان العبارة لا يساعده فركيك جدا لابتنائه على

قوله فهي اى فالحالة الخ) انما لم يرجع ضمير هي الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لا يخفى

قوله فان قيل الخ) حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

على معنى ان التأثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل (فمحال) اى فالايقاع محال (فى الحال لماذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلابد له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لايقال الايقاع امر اعتبارى فلاحاجة به الى ايقاع آخر لانانقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) ان حصول الفعل فى زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذلاشك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن فى ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى اصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لاينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (فى زمان عدم الفعل) لابان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) فى نفسه ولا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذى ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود فى نفسه (ولا يمتنع) قعوده (فى زمان قيامه فانه لايستحيل ان يعدم القيام و يوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا فى بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود

﴿ سيالكوتى ﴾

مقدمة باطلة **قوله** (على معنى الخ) اى فى الخارج لا على معنى انهما متحدان فى المفهوم **قوله** (بان يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم ان تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد ان كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين فى محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لايقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات او اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لمجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان استحالته **قوله** (امر اعتبارى) اى ليس بموجود فى الخارج واما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان امرا اعتباريا لا يكون متعلقا للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لا يضر المستدل **قوله** (لانا نقول الخ) يعنى ان الايقاع وان لم يحتج ايضا باعتبار الوجود المحمولى الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطى ولا يمكن ان يقال يجوز ان ينتهى الى ايقاع قديم لان يلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو اثره لان الايقاع مع الوقوع **قوله** (بشرط كونه) اى كون زمان حصول الفعل وهو اليق بيان الشارح حيث جعل اللازم اولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما او كون الفعل وحينئذ يكون اللازم اولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانيا كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم **قوله** (وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه ان يكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنا مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال

قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه) وايضا الوسلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق فى مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

قوله لانانقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه فى الجملة فى الاعتباريات التى لم ينشأ من الفرض المحض بان اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية فى زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية فى زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل اولم ينته الى مرجح قديم فليتأمل

قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل فى الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

(الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لامعه (وجوه * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اى ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذى هو اثر ذلك الايجاد (جاز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود فى زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثانى) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقى) حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا اونقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقى بما نبطل به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلولم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلولم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (اونقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر فى اتقان الفعل واحكامه هو العلم اوالعالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لايؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها للوجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقه فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة

قوله اونقض دليلهم اولا الخ) اجيب عن النقضين الاولين بان مايشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلايلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلايلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لايتوقف على قولهم بان العلم اوالعالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلايعقل تأثيره فى شئ فليس تأثيره عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لايقدح فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولايجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذى يكون الشئ فيه لاموجودا ولامعدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لايثبتون للموجودات حالة الواسطة قوله الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يتنازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا

﴿ سيالكوتى ﴾

امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان النقيضين قوله (اى كون القدرة مع الفعل الخ) لايخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لايوجب احد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلابد فى تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما والتالى باطل لانه يستلزم احد الامرين المحالين فكذا القدم ولاشك انها ليست بعده فيكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك قوله ممتنعا فى القدرة الحادثة الخ لاحاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح اراد بقوله لو كان القدرة الخ القدرة من حيث هى

(لكان)

لكان ممتنعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) اقدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة قبل الفعل (وماذكروه) فى الجواب (بيان للسبب) الذى به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لادفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلابد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان متناه (لايمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لايجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلايلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره ❊ الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل منه لاقبله (يلزم ان لايكون الكافر) فى زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لايتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لاعصيان وبدونه لاقدرة ولاتكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ماكلف به غير مقدور له فاذالم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولوجوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) ممالبس مقدوراله اذلامانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه

❊ سيالكوتى ❊

ولذا اطلق القدرة فى جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولوكان ذلك ممتنعا الخ **قوله** (لكان ممتنعا فى القديمة) لمماثلته مع الحادثة **قوله** (اجيب بان الفعل الخ) الظاهر من هذه العبارة ومافهمه المصنف وحينئذ هي الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن ان يقرر بان الفعل فى الازل غير ممكن بل فيمالايزال فالقدرة القديمة يتقدم على الفعل فى اى وقت فرض وجوده فلايلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة فى وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور وحينئذ لايرد ما اورده المصنف وقدقرره فى شرح المقاصد بان الفعل فى الازل غير ممكن فلايكون غير مقدور فيه بل فيمالايزال يتعلق به فيكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هى فى تعلقها انه مع الفعل اوقبله وفيه ان الكلام فى تقدم نفس القدرة وتعلقها معا وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية ممايأباه البديهة **قوله** (وبذلك ثبت الخ) فيه ان الكلام فى التعلق الذى يترتب عليه الوجود لافى التعلق المعنوى كامر من ان القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقديتعلق فى هذه الحالة **قوله** (ثم ان القديمة) دفع لمايرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور **قوله** (فاندفع الاشكال بحذافيره) اى بتمامه حيث لايلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة اوقدم المقدور ولاوجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لاينفع المجيب لانه مستدل فلابد لاقباله وماقيل لو بنى الجواب على ان الفعل لايمكن قبله كماقالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قدعرفت ان ماذكره فى معية القدرة الحادثة لايجرى فى القدرة القديمة **قوله** (مع الفعل الخ) سواء كان اتيان المأموربه اذ الكف غير منهى عنه **قوله** (ولوجوز الخ) اى تقدير

قوله اجيب بان الفعل فى الازل غير فلا يمكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والافقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت مافى تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لاينافى ازلية التعلق بالوجود فيما لايزال قلت بل ينافى لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

قوله وايضا ان امتنع الخ) او بنى الجواب على ان الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لايخفى

قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلايلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كمالايخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على مايسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتى لاعلى الاستطاعة التى مع الفعل

قوله يلزم ان لايتصور عصيان) اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلاتكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر ممالانزاع لاحد فى وقوعه وماذكر يستلزم عدمه فلايتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهى فقط واما فى الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتأمل

قوله ممالبس مقدورا له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بماليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ماليس له دخل فى المقصود فتدبر

غيرمقدور وقد فرضنا انه لايصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ماذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها

❊ فروع للمعتزلة ❊ مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابوهاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدورها عند الاشاعرة ❊ الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى مالا يحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لاتتعلق بما فى غير محلها ❊ الفرع (الثالث اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة

❊ سيالكوتى ❊

كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكنا فى نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامعنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العدة لا على السؤال **قوله** (فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التى ليست مقدورة له اصلا فاجاب اولا عن الثانى بمنع بطلان التالى وثانيا بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب من لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لامعنى لالتزام كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور **قوله** (على مذهبهم) وهو لتقدمها على الفعل **قوله** (هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ماقيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضى جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وماقيل فى الجواب عن الايراد مرادهم جواز الخلو زمانا معتدا به وتقدم القدرة على الفعل لايستدعى لجواز كون التقدم اماسبق الفعل فى الآن الثانى فمع كونه بعيدا عن العبارة يدفعه ما سيجئ من انهم اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة **قوله** (ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضى وارتفاع المانع فلابد من تحقق المقدور **قوله** (دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لاتترتب على المباشرة كما فى الضرب فانه قد لايولد الالم بعدم قابلية المحل **قوله** (وقد تبين الخ) فلا يتصور هنا الاختلاف على مذهبهم **قوله** (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا ان الاول بلا آلة تعلق القدرة التى فى اليديهات لا بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لا تتعلق لانها لاتوجد بدون القصد واحد الحجر والمولد مايوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل اولم يقصد يتعلق بما فى غير محلها لان تعلق مع الفعل والفعل الخارج او وجد بعد

قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجوهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور فى كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا فى الجملة لكونه صادرا عن بنى نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشئ بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية فتأمل

قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر فى وقت ولا يوجد فيه شئ من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتهما متعلقة بشئ منهما ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضى جزم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كما فى اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا فى الجملة وتقدم القدرة على الفعل لايستدعيه لجواز كون التقدم آنا بان يعقبه الفعل فى الآن الثانى فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى ان القدرة مع الفعل وهم الذين لايجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم فى القدرة الحادثة هو القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لايلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لايخفى

قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق

قوله اى يستحيل ان توجد الخ) اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود

(تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال ✻ الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها ﴿ المقصد السادس ﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة ذالقدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) و ينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينفى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا ولم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا و بين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقال

﴿ سيالكوتى ﴾

موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله ى يستحيل ان يوجد الخ اشارة الى ان المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقا **قوله** (فى الحالة الثانية) متعلق بالمقدور اى حال كونه فى الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق فى وقت وجودها وكذا قوله فى الحالة الثانية متعلق بقوله به اى بالمقدور فى الحالة الثالثة **قوله** (اى بالحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق وهكذا فيما بعده **قوله** (حقيقة فى الاستقبال) ففى الحالة الاولى يقال يفعل وفى الحالة الثانية يقال ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضى فان الشايع فى التعبير عن المحقق فى الكلام تبليغ **قوله** (المقدور) اى ذات المقدور لا من حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز اى ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطرارا **قوله** (والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه اى لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى المقيد لا ان

قوله فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة) الظرف اعنى فى الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

قوله والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع فى الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضى فى الحالة الثانية التى هى حالة وجود الفعل والاقرب فى توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالى ايجاد حالى عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ما مضى واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد ففصلا

قوله يضاد القدرة دون المقدور) اى دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور اعنى الحركة باقية بالاضطرار

(عندنا لا فرق) بينهما (الا مايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القـدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهـذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ❊ المقصد السابع قال الشيخ ❊ واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما الوجوب مقارنتهما الثلاث القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (متردد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتهـا) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقـدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غير ان كلا منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) باسرهم (على انه لا يقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون ضرورة ما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) اى طرفى الفعـل المقدور (ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى عـلى كون

❊ سيالكوتي ❊

ارتفاع قيده معتاد دون الآخر لان ارتفـاع زمانية اعنى العجز او ملزومه غير معتـاد الا انه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجا للمنع واشـارة الى انه مبنى على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منهما غير قادر قوله (لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسـوب فى محل القدرة قوله (ولا على سـبيل البدل) بان يتعلق احدهمـا ابتداء بدل التعـلق بالآخر واما التعـلق باحدهما عقيب التعلق بالآخر فلا يقـال له على سـبيل البدل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على قبله قوله (ولا شك ان ما نجده الخ) فيه انه ان اراد المغـايرة بينهما بالذات فممنوعة وان اراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسـلم لكن لا يثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما قوله (كالاعتقادات) ذات النظرية المقدورة قوله (وكذا الارادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار قوله (من جنس واحد) اى من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة و السكون المتماثلة قوله (وتركه) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشـارة الى انه ليس المراد منه عدم الفعل الازلى بل تركه

(الكلف)

قوله لا فرق بينهما الا ما يعود الخ) اى لا فرق بوجود القـدرة فى احد همـا دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى احدهما وهى العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذى ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر

قوله والا لزم اجتماعهما الوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما فى غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر

قوله ولا على سـبيل البدل) سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء او كان معناهـا جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيهما واما تجويز كثير من اصحابنا التعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثانى والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

قوله وقالت المعتزلة) يرد عليهم ان السهو مضـاد للعلم و يلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسـهو وهذا خلاف ما نجده كل عاقل من نفسـه من ان السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السـهو عدم ملكة للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سـهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا ينتفى الا بطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة فى التفصى عن هذا الالزام اختلافات مذكورة فى ابكار الافكار لا يناسب ذكرها فى هذا المختصر

قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة)اى الموجودة على التعـاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلان لا يكون الا من جنس ٢

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بثبت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ماندعيه ونلتزمه ولامنازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لاينافي القدرة الاترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لابد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لاواحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اي القوة المستجمعة (لاتتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا في الوجود (بل هي) اي القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدوراتها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الاترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعري (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها مختلفة بالماهية او بالهوية ❁ المقصد الثامن ❁ العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اي العجز (عدم القدرة) ونفي كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجودا (من حيث)

❁ سيالكوتي ❁

ر افسر الترك بكف النفس او بعدم الفعل قصدا **قوله** (وهي القوة الخ) اعلم انه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركته رباط فاذا التقى العصب والرباط تنطيان شظايا وقاقا وتحشي الفرج الواقعة بينهما لحما اخر ويخلل لغشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاحمر والغشاء عضلة ثم مايبرز من العصب والرباط ينتقي فيصير جسما واحدا في الحس متوسطا بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمى الوتر وفائدة ان يحدث عند قماس العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخي عند انبساط عائدة الى وصفها الاول اوزائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو **قوله** (ولعل الشيخ الاشعري الخ) فيه ان الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان اصل القدرة عنده مع الفعل راكبا الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل او تم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراض الخصمين **قوله** (وتوجيهه الخ) والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادى

٢ واحدا اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هي الاشاره الى ان تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لابالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

قوله وهي القوة العضلية) قال في بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط وما بينهما من اللحم الحاشي في خللها والغشاء لها وهي اذا تصلب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

قوله وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلاتخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لاتتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع)من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وماهى الاان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كمامر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية ومايقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانانقول كلاهما محتمل واذالم يقم دليل على احدهم كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بماهو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز مايعرض للمرتعش وتمتازبه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابوالحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لاعن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض)لاعبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لايسبق المعجوز عنه ولايتعلق بالضدين على نحو ماذكره فى القدرة (وله قول ضعيف)هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لاسبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولايجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلايسبق ولايتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والالما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كمامر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لماتضادتا كان متعلقهما واحدا اذلو اختلف متعلقهما لم يتضادا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لايكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان

❊ سيالكوتي ❊

الرأى **قوله** (وماهى الاان فى الزمن الخ) اذليس ذلك لوجود القدرة فى احدهما دون الآخر فلايخالف هذا ماتقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى احدهما دون الآخر فتدبر فانه مما زل فيه البعض **قوله** (ومايقال الخ) اى فى الاستدلال على وجود العجز **قوله** (ضعيف لانا نقول الخ) اوقرر مايقال هكذا بان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ترجيح بلامرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذ لاتقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجوديا اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذلاتقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث يصدر الافعال المطلوبة منه على مايقتضيه الطبيعة فهى وجودية **قوله** (فان التعلق الخ) اى تعلق الخارجى بان يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل انه لابد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين فى الخارج فلايرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجى كما اشير اليه اى فيما نقل من نقد المحصل حيث جعل العجز باحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا **قوله**

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) لايقال تلك التفرقة يحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل فى الممنوع دون الزمن كمامر فى المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لايتم الجواب المذكور فى ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعنى العجز فى الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك فى جريان العادة اضافى كما نبهناك عليه نعم لواستدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز فى الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه ايضا

قوله ومايقال) اى فى الدليل على كون العجز صفة وجودية

قوله ولعل الاشاعرة) انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودى فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغى ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى عجزه انه لايمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقدمر انه لاينافى القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه مافيه

قوله فمتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذلو اختلف متعلقهما لم يتضادتا) فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا فى الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لايقتضى الوجود

بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه ❊ المقصد التاسع ❊ المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) اى لا يقصد تفاصيل اجزائها او قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لما انه كثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها ❊ المقصد العاشر ❊ هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هى مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هى غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات

❊ سيالكوتى ❊

(المقدور الخ) اى المقدور ايضا وعن علم وارادة هل هو واقع على طبق العلم او على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك قوله حتى ينافى ما سيجئ في بعض المعتزلة في ان فعل النائم مقدور له ولا علم له فلا يكون على وفق الارادة **قوله** (ومقتضاها) يعنى ان في المتن تسامحا حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد انها مقتضاها **قوله** (صفة تؤثر على وفق الارادة) اى حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لا تؤثر الا على وفق الارادة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة **قوله** (هو تبع) يعنى انهما وان جامع الارادة في المقدور الاختيارى الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيار الصادر من صاحب الملكة تابعا للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل اجزائه **قوله** (يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصدا بسيطا هو مبدأ لقصد المتعلق بتفاصيل اجزاء الفعل كما ان له علما بسيطا هو مبدأ للعلم بتفاصيل اجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل واما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لولا حظها تفصيلا لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجوه من الحسن والاحكام **قوله** (على امتناع صدور الافعال الخ) قال اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز ان يكون اتفاقيا **قوله** (وان كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم ولا ارادة في جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وما قيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر ما يكون فعله عن قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على ان كل قادر لا بد ان يكون عالما مريدا لا ان كل ما يتعلق به القدرة يجب ان يكون معلوما ومرادا لم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام **قوله** (غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض

٢ **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل وللناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

قوله فقيل هى مقدورة له وان كان لا علم له بها) فيه بحث لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققى المتكلمين كما سيجئ في الالهيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذى يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

قوله وقال الاستاذ ابو اسحق هى غير مقدورة له) اى الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافى ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

(وتوقف القاضي) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لاقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولابكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه و بين تقلبه وقبض يده و بسطهما كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ ولعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم و باقي الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم و يدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله ﴿ واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ﴾ اي جمهورهم (اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) في الادراك (شيئا من ذلك) اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اي الادراك في حالة النوم (خلاف العادة) اي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اي المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (و بين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك

﴿ سيالكوتي ﴾

العوارض وانتفائها انتفاء في مكتسبة الاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها لاشعور **قوله** (لم يبعد عنه التشكيك في ثبوتهما) اي التشكيك في الفرق بتجويز ثبوتهما فالكلام على حذف وكلمة في للتعليل **قوله** (لكن فيه من مذهب القاضي) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعني ان ماذكره يدل على نفي الجزم بكون افعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز ان يكون اليقظة شرطا في الاكتساب والنوم مانعا فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم **قوله** (فخيال باطل) اي نجعله احساسا بشيء وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية او العادية وهذا لا ينافي كونه حكاية عن امر ثابت في نفس الامر موجبا لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان والسال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة **قوله** (ولان النوم ضد الادراك) اي قالوا بكون الرؤيا من النبوة قوله ولان النوم ضدا لادراك اي قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا **قوله** (المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام **قوله** (ادراك حق) اي الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التي ذكرتم انما هي للاحساس الذي في اليقظة وهو انما يقتضي وجود متعلقاتها في الرؤيا لا في الخارج **قوله** (وقال الحكماء الخ) في الطيبي شرح المشكاة قال المازري مذهب اهل السنة ان حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة و يخلق هذه الاعتقادات

قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان) اراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكأن مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق و يمكن ان يحمل على ظاهره و يكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليفهم

قوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) الخ فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزأ من ستة واربعين جزأ من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

قوله ولان النوم ضد الادراك الخ) فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات التي تتحقق في النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لمافترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولاشك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول مايدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه (يكون ذلك) اى وجد انه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض مافيها مما كان اوسيكون اوهو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها مايليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات

❊ سيالكوتى ❊

فى اللازم على امورا بحثها فى ثانى الحال كالقسم علما على المطلوب انتهى والمراد بالاعتقادات مايعم المخيلة والمحققة ليشمل القولين المذكورين فى المتن اعنى كونه خيالا باطلا او ارادا لاحقا **قوله** (بجمع المحسوسات الخ) فهو تخصوص العنب فيه خمسة انهار **قوله** (فان الحواس الخ) الظاهر والحواس الظاهرة الخ اذليس هذا علة الحكم السابق ولاتفسيرا له الا ان يحمل على التعقيب الذكرى **قوله** (وادتها الى الحس الخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه **قوله** (صارت الخ) لان المشاهدة بوجود الصورة فى الحس المشترك كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة **قوله** (صارفين) بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على مافى الشفاء والوجدان لا ان كل منهما يبطل على ماوهم فاشكل عليه كلمة او فى قوله فاذ انتفى هذان الشاغلان او احدهما الخ وفى قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ماقلنا **قوله** (لم يتسع من الوسع) بمعنى الطاقة لامن ضد الضيق على ماوهم فاعترض بان الصور الذهنية لاتمانع فيها واجاب بما لايجدى طائلا وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا احرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لايطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذمن شان النفس انها اذا اشتغلت بامر غفلت عن آخر وتفصيله فى كتاب النفس من الشفاء **قوله** (عندما يستعملانها) اى عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتاجها عند التعقل والتوهم الى تفصيل المعانى وتركيبها **قوله** (فتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل **قوله** (واذا انتفى) هذان الشاغلان كما فى النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغول بدفع الكلال الذى حصلت بسبب الحركات البدنية والنفسانية فى اليقظة **قوله** (او احدهما كما فى المرض الذى يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفع كما فى الخوف الشديد **قوله** (مرتسم فيه) اى حاصلة له امابالفعل بالبسيطة كما فى العقول كما مر او بالارتسام كما فى النفوس الفلكية **قوله** (فى جميع المبادى العالية) اى العقول على الوجه الكلى **قوله** (والملائكة السماوية) اى النفوس الفلكية على الوجه الجزئى على

قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قدمر انه لاتمانع فى الصور الذهنية وانما هو فى الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور الكثيرة المتضادة المتخالفة فى المقدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وممايرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

قوله واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما) سياق كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من خارج

قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والاظهر ان يضم اليه وقد لايتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

لاحد لها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس (يلبسه) و يكسوه (الخيال) اى القوة المتخيلة (لماجبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فيحتاج فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعا (قهقريا مجرداله) اى لما رآه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لايتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لايكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) فى الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه

* الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لامن النفس بل (امامن الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك فلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا اوتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حله الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) و بالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال اومما يوجبه مرض اوغلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لايقع هو ولا تعبيره) بل لاتعبير له ❊ فروع للمعتزلة ❊ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى

❊ سيالكوتى ❊

رأى المشائين وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله ادنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة وانما قال ادنى لان الفراغ التام يحصل بعد الموت **قوله** (من المحاكات) فى القاموس حكيت فلانا وحاكيته شابهته) اى محاكات شئ لشئ وجعله شبيها به **قوله** (لايكون الخ) هذا اخذته من المبادى العالية اما اخذته من النفوس المنطبعة فلايكون الفرق بالكلية والجزئية ايضا لكن النفس حينئذ يكون اخذ لها بتوسط الخيال **قوله** (فاليبا) اى غرور والصور الخارجية **قوله** (قلما يخلو النوم عن المنام) فى الاساس رأى فى المنام كذا وفلان يروزله المنامات الخبيثة فبالمعنى الاول مستعمل فى المتن وبالمعنى الثانى فى الشرح **قوله** (اما مايوجبه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الاكثريان وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا فى التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شئ من عالم الغيب كذا فى الشفاء **قوله** (اوغلبة خلط) اى من حيث الكم من غير ان يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة ايضا موجبة لمحاكات المتخيلة الخلط الغالب بما يناسبه **قوله** (اضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم فى نومه والضغث الخلط اى من اخلاط الاحلام بهانأويل **قوله** (هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف

قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات المرتسمة فى الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا) وبهذا السبب لااعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتها بالانتقالات الكاذبة الباطلة

قوله والصفراوى يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

قوله ومما يوجبه مرض اوغلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذى هو غير غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس فى محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التى هى السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة

قوله اضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ماجمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل اولتضمنه اشياء مختلفة

وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليه (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) ومذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ماذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (ان لا تتعلق القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بماذكرنا (قلنا) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل فى المائتين المتلاصقتين فلا يقولون فى مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوز من ذلك فى المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (و يلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل

❊ سيالكوتى ❊

بينهم اذ لا خلاف فى عدم القدرة على حمل مجموعهما **قوله** (وقيل هو قادر على حمل الخ) فيه ان الكلام فى حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التى يتمكن حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله اى هو قادر لم يظهر لى فائدة هذا التفسير **قوله** (فى وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة او متماثلة او متضادة **قوله** (بشرط وهو ان لا يتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع المثلين **قوله** (فهو لا يقدر على حمل الجميع) اى على حمل المائة الاخرى مع انضمامها بالاولى فان الكلام فيه واذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الاصل **قوله** (اصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط **قوله** (فمنهم من قال الخ) فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحدة منها فى صورة الاجتماع مؤثرا تاما لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعا على جزء لا يتجزى فاما ان يقال ليس لشئ منهما تأثيرا فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوى القدرتين او يقال بتوزع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء **قوله** (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقادرتين فان القدرة تابعة للارادة فيجوز ان يريدا ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافيا فى ايقاعه

قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة

قوله يناقض ذلك) فان قلت حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى و هذا القدر يكفى فى اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم فى المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا فى مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون حملها من جنس مقدورات العبد

قوله قلنا فى الرد عليهم الخ) وايضا ينتقض ذلك الذى ذكر بالقدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم ماذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تأمل

قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفا الخ) لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لم يندفع هذا القول الا ان يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد فى محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازى اعتمادات متعلق لمقدور فيما له اعتماد وحينئذ لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لا يكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ماذكره ههنا يثبت بالفرع الثالث فان المائتين المتلاصقتين محل مجتمعة لا يكفى فى حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر فى التقرير ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال فى المائتين المنفصلتين تأمل

قوله فمنهم من قال الخ) الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع و كل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجئ مثله فى مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

القدرة الواحدة الخ يعنى ان الحركات الواقعة فى المحال فبطريق التوليد صادرة من قدرة واحد

(للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان فى جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى مافيه من التحكم) اذ لابد ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما

* الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد فى محل متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده على بها دفعة فتتفرق فى تلك الجهات (واما فى محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك مما الى جهة واحدة (بل يحتمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء و بالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساو بالعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب فى كل واحد منها حركة و يمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة فى الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك فى المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

ذا دليل على اثبات اكثر منهما والحركات الواقعة فى المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التى لا تتجزى ولا يجوز ان يقع من قدرة واحدة **قوله** (مختلفة قيد اتفاقى فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما لتلاصقهما يكون الى جهة واحدة **قوله** (قال الآمدى الخ) يعنى ان كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر فى الصورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها فى حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذى ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة **قوله** (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان العرض فى بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر ففى حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفى حال الاجتماع بقدرة متعددة و بهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائى من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء فى الحالين بل هو بقدرة واحدة او بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدى من تتمة قدرة وصدور المصنف فان نظره ادق **قوله** (من غير ان يكون الخ) وما ذكره من انه

قوله الى جهات مختلفة) قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخلوق

قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفى صورة الاجتماع التحريك الجزء الذى يمسه اليد بلا واسطة وما بعده بواسطة او اكثر فلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء فى صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويدفع وان لا يمس فى صورة التفرق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور فى جميع المواضع

عدد القدر تعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه قال انضمام الاجزاء مانع من
التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب
انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله فى جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة
المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة
القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع
القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر
موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب
لكن الموجود فى اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائى الاجتماع يمنع التحريك
كالقيد) فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم
مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (و به) اى بكون
الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائى (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة
الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضى
كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ اى
من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع
الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم فى شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا
رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له
(القدرة المحركة يمنة و يسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه
ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع
شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأى
ابى هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة و يسرة (ولا يخفى
ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج
الى ما زاد عليها * ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ بل الحادى عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من
وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهى بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها
فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان
احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة)
فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هى

﴿ سيالكوتى ﴾

ليس عدد اولى من عدد فباطل **قوله** (من جواز منع القادر) يعنى ان الممنوع قادر **قوله**
(ومما نقلناه الخ) قد عرفت حال ما نقله وان جعله فرعا رابعا اولى **قوله** (كما فعله بعضهم)
بان اسقط لفظ الرابع **قوله** (بقدرة واحدة) اى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو
ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى
ذكره الشارح **قوله** (كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة او فائضة
على المركب بعد انكسارها على الاختلاف بين الاطباء والطبيعيين **قوله** (وهى فى الحقيقة من
جنسها) وان كان فى الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن
بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن **قوله** (دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى
فهو استدلال بالشكل الثانى بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة

قوله ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى الخ) سياق الكلام يدل على ان الجبائى يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائى فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور فى المتن توليد القدرة الواحدة فى محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها فى محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائى غاية ما فى الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائى على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرنه قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام

قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد فى المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيوانى للقدرة الموجودة فى الحيوان وهو المقصود

كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه اللغوب والاعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج

﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول الحركات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذ اعتقد ماذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقدمرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون

﴿ سيالكوتى ﴾

كذلك فلاشئ من المزاج بقدرة فلاشئ من القدرة بمزاج **قوله** (المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هى القدرة الشديدة فكانه القدرة مع وصف الشدة **قوله** (من الصفة المؤثرة) فان اريد بالصفة مايعم الجوهر والعرض كان شاملا للطبيعة والصور النوعية كما مر وان خص بالعرض فلا **قوله** (القوة تقال للقدرة الخ) فبهذه المناسبة اورد بيان معانى القوة فى بحث القدرة **قوله** (يعنى ان المقصود الخ) بخلاف المعانى الاخر فان بيانها موكول فى المقاصد الاخر وذكرها هنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قدمر فى الامور العامة والقدرة قدمر فى المقاصد السابقة واللاانفعال سيجئ فى الكيفيات الاستعدادية **قوله** (هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لابد فى العلاج من استعمال الاعضاء **قوله** (هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لابد من الحيوة حين العلاج **قوله** (وانما كان الخ) دفع لما يتراءى من انه مخالف لما تقرر من ان القيد فى الاثبات للاخراج

قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك فى تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به فى المغايرة من اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

قوله ان يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التى يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى اعنى القدرة المطلقة

قوله اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان الخ) قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هى القدرة الكاملة ومبدؤها اصل القدرة هذا وفى تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتبارى بخلافها فالمراد صفة بها الكون

قوله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة) لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

قوله اعنى الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى

قوله ولها لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذى يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المص

قوله بناء على ان المعنى الذى الخ) حاصل ماذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل فى كونه متعلقا للقوة وان كان القوة فى الموضعين بمعنيين

قوله والمهندسون يجعلون الخ) قال فى المباحث المشرقية ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه امر ممكن فى ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع ٢

القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) اي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) اي على الشئ الذي تعلق به هـذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعـدم المراد فلولا الامكان المقارن للعـدم وهو الذي يقابل الفعـل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهـذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببهـا وانما لم يجعـل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقـابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) اي الامكان المقابل المسمى بالقوة (غير الامكان الذاتي فانه) اي الامكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (و ينعكس من الطرفين) اي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا و بالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد عـلم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيـد بمقارنة العـدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهـذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصصت بالاعراض من الكيفيات النفسانيـة ✽ المقصد الثالث عشر ✽ وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) اي عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروى

✽ سيالكوتي ✽

وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصا للاثبات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنى الى معنى اعم فهو التعميم **قوله** (في وصف جنسي) والا لم تكن المقولات العشرة اجناسا عالية **قوله** (مجازا) متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها **قوله** (معا بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما **قوله** (مما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامكان المقارن للعـدم وهو الذي يقابل الفعل الخ **قوله** (كما في مثال السواد) من قولنا الابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض **قوله** (فان الهواء الخ) فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس ممكنا له بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصـل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستـعد بخلاف الامكان الذاتي **قوله** (وهذا تكرار الخ) الا ان المقصود من ذكره اولا بيان وجه المناسبة لايراد معاني القوة في مباحث القـدرة ومن ذكره ههنا بيـان اطـلاق القوة عليهـا **قوله** (هـذه العبارة توهم) فالاولى ان يقال للقدرة على الافعال الشاقة **قوله** (زيادة وشـدة) والمعنى الاول اصل ومبدأ لها **قوله** (التمكن منها) لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر **قوله** (عدم الانفعال) اي كونه بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية **قوله** (اذا خصصت بالاعراض) اي لم تجعل شاملة لقدرته تعالى **قوله** (اي عن النفس الخ) فاسناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة **قوله** (بلا روية) في القاموس دواء في الامر يرونه وتزد بالنظر فيه و يعقبه ولم يقل بجواب والاسم الروية والروية **قوله** (كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصـد

٢ هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوى على جميع المعاني

قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع واما ان حدوثه فيهـا فكلا

قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيها) اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القـائمة قوي على ضـلعيها اي على مربع ضلعيهـا وارادوا ان مربعه يساوي مربعيهما و التقريب ان مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصـل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنى الاول ليصح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصـلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يسـاوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزأ واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصـل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة ع

فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نعمة نغمة) اوفى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لاتسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا (وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو مايكون مبدأ لماليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التى تعقل بها ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجذب ماينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها مايدفع به مايضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هى (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هى (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اى غير الفضيلة والرذيلة (ماليس) شيئا (منهما) اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقيـة اصولها ثلاثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذى هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هى افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفى الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم

﴿ سيالكوتى ﴾

من ان الراسخ الذى يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لايسمى خلقا كملكة الكتابة والمراد بافعال النفس مالايكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبافعال الجوارح خلافه **قوله** (فى نغمة) ان اريد الفصل الغائى اوتقرره ان اريد الفصل القريب وهو المذكور فى الكتب المشهورة **قوله** (اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم **قوله** (ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة **قوله** (واذا كانت الخ) كالبخيل اذا جاد والكريم **قوله** (فانفقه الخ) انفقة ان يكون تصرفات البهيمة على وفق واقتضا القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواء ويستخدمها اللذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ماينبغى والخمود السكون عن طلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هى انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والتهور الاقدام على ماينبغى فالجبن والحذر عما ينبغى والحكمة هى ان يكون استعمال الفكر فيما ينبغى الجربزة استعماله فيما لاينبغى اوعلى ماينبغى والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف فى رسالة الاخلاق **قوله** (والخمود) بالخاء من خمدت النار اذا سكن لهبها لانايخيم على وشم **قوله** (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال **قوله** (بين الجربزة فى القاموس) الجربزة بالضم بخبث معرب كربزة ومصدر الجربزة **قوله** (اصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست **قوله** مغايرة للحكمة الخ)

٢ وعشرون فلابد ان يكون جذر المأتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثانى ايضا فليتأمل

قوله مبدأ التغير فى آخر الخ) قال الشارح فى حواشى التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية اعنى التى تهيأ محلها نحو الفعل اوالانفعال فلذلك اخذوا فى تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تأثيرا اوتأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبى القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير فى تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير فى آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لايخفى اللهم الا ان يقال الآخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شئ فى آخر

قوله والتحقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هى الطب العملى فهى لاتختص بالنفس لانها لايكون الا بآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملى بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس فى التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم فى قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة فى القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لايسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل

قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب مايقال المعقول كون القيد فى الاثبات ٢

بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذلا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ﴿ خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر ﴾ في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله ارادتنا اطاعته) وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذلم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريداله ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراداله ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اى بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك

﴿ سيالكوتي ﴾

رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة **قوله** (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقايق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا **قوله** (وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت **قوله** (بل لابد الخ) اوسهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا يتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعنى فذكر جميع ماله المعاني مقصود في الخاتمة لا كما وهم من ان ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي **قوله** (وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار لفعل وصفة وهذا التفسير لا يشملها **قوله** (الكمال المطلق) اى من كل وجه **قوله** (على الاستمرار) بقوله لصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها **قوله** (بلا فتور) اى بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما **قوله** (من لذة) اى حسية او منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولهما او مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف **قوله** (لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم **قوله** (هو ترك الاعتراض اى) اى الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضى صفة وجودية **قوله** (حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ما شاء

٢ موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل

قوله فالاول النفس الفلكية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر

قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر

قوله مجازا) متعلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا بتقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

قوله التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي) فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود ٢

قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اى عدم الفعل (مستمر) من الازل (ولا يصلح اثرا للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ماعدا الترك (انما يصح اذا لم نفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفى المقدور بالوقوع (بل بالميل) اوما يقتضيه من اعتقاد النفع اوظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

﴿ النوع الخامس ﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اى فى هذا النوع ﴿ مقصدان الاول ﴾ اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم

﴿ سيالكوتى ﴾

الله كان ومالم يشأ لم يكن اللهم الا ان يراد منه كونه حاصلا بقصد مايستلزمه تجوزا **قوله** (وكف النفس عن ارتياده) اى طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف فى انه مثوبات عدد عدم فعل المتبهات **قوله** (دوام استمراره) اى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لا بمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلى بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل **قوله** (لابد ان يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل **قوله** (بديهيا) اى بالكنه الاجمالى الحاصل من حصول جزئياتهما فى الخيال وحذف مشخصاتها فى سائر المحسوسات **قوله** (من نفسه) اى وجدانا حاصلا من نفسه لا من النظر **قوله** (على وجه لا يتأتى الخ) لان هذه حصول لماهيتها بانفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على ان الاطلاع على ذاتيات الحقايق متعذر **قوله** (شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظى بين الامور الحاصلة فى الذهن لم يحصل مالم يكن حاصل **قوله** (ادراك الملايم الخ) لاخفاء فى انه لابد فى اللذة والالم من امور ثلاثة الادراك كونه المدركة ملايما اومنافرا فى اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك اما الاولان فظاهر اذ بانتفائهما تنتفى اللذة والالم واما الثالث فلانه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخيل اللذة والالم لا يتصفهما كما فى تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن فى ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والمدفان قيل للتخيل الذى هو الملذ حاصل فيها فيختل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ فى الشفاء للذة ادراك ونيل لما هو كمال عند المدرك من حيث انه كمال وخير فلابد من اعتبار النيل فى التعريف المشهور بان يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملائم لا يتصف

(هو)

---

٢ من غير تغير فى ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتى

قوله وهذا تكرار لما ذكره اولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه واما لو حمل قوله اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد فى هذا المحل بالقدرة التى اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال فى العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله فى العرف يأبى عن حمل القدرة فى كلامه الثانى على تمامها اذ اطلاق القوة فى العرف على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ ايضا لانا نحمل القدرة فى كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفى الثانى على جنسها فتأمل

قوله ففى المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الامر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متنوعية القدرة للقوة

قوله من غير ان يفكر فى نغمة) قال رحمه الله المشهور فى الكتب فى نغمة نقرة لانها هى الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

قوله بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة اى خب لئيم وهو الوز ايضا وهما معربان

قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لابد لنفيه من دليل

قوله فمحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى فى عداد الكيفيات النفسانية استطرادى لا لانها هى التى تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافى بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

قوله اومنفعة اومشاكلة) فان قلت سيجى ٢

هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة و الدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) اى وكالجاه والرفعة (والتغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ماهى عليه للقوة العقلية (. قولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء المكره اذا علم ان فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ماتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة و بهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى (وذلك) اى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هى لذة ونعلم) ايضا (ان ثمه ادراكا للملايم) الذى هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سببها) اى للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن (فلم يتحقق) شئ من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس و بداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) اى ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله (ومايتصور منها) اى من اللذة (انما هو دفع الم) من الآلام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المنى لاوعيته) و بالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اى دفع الالم وزواله (احد اسبابه)

سيالكوتي

بالملائمة له لابعد الحصول للملائم والمراد بقوله ادراك ونيل ما ادراك مجامع للنيل اورد الواو اشارة الى كمال مدخلية النيل فى حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملايم والاالنيل فانه صريح فى انها من قبيل الادراك او مجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنيا على التسامح حيث جعل جزأ الشئ قيداله تنبيها على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة فى الاثبات و يكون الثانى تفصيل الاول لما انه وقع فى بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملايم سبب للذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التى هى الادراك وعلى المعنى المصدرى اعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية **قوله** (هو كمال الشئ) الكمال مصدر كمل الشئ بمعنى تم والمراد به مابه الكمال اى يخرج مابه الشئ من القوة الى الفعل وقد يقال لايكون مناسبا ولا لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال له الخير **قوله** (كالتكيف الخ) اى الانصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما فى شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه **قوله** (واستماع النغمات) اى ادراكها **قوله** (وادراك حقايق الخ) فاللذة فيهما ادراك ذلك لادراك **قوله** (وايضا تصور الخ) اى تصور الشئ بالكنه التفصيلى مانع عن الالتباس بشئ آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة والالم بالكنه الاجمالى هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لايستلزم تصورها بالكنه التفصيلى فالتباسهما بما لا يلازمهما باى حال تصورها بالكنه الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما **قوله** (و بالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة لكون اللذة عدمية والالم وجوديا صرفها الشارح بان المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكان هما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة اخرى **قوله** (اعنى زوال الخ)

---

٢ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود فى جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله اومنفعة اومشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوى قال فى شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى

قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام و فى ملاحظة حدوثه على تقدير ازلية اصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله فى نفس العدم ايضا

قوله قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدور حال كون ضدها مقدورا اولا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم فى تعلق قدرة واحدة اوقدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لابد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لاينافى ماذكر

قوله فى تفسير ماصدا الترك)وماصدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

قوله يدركهما من نفسه) الاقرب ان من بمعنى فى كما فى قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض

قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر فى الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا فى فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة فى ان شعورها بموافقها وملايمها هو خير واللذة الخاصة وذكر فى الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال فى هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج ٢

اى احداسباب حصول للذةاذبالعودالى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لايشعر بها فاذازالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ماليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة (انمانازعه فى مقامين احدهما انه) اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لايمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (ومماينبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (مايوجب اللذة دفعة بلاشوق اليه ولاان يخطر بالبال حتى يقال انها) اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذ لاامكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقد انها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذاحصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذاحصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلايتحقق لذة بلازوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتى (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع و يؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ماينكاثف اليه و يلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه والمز والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق و بعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ و بالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع (وانكره الامام الرازى فان من عقر) اى جرح بدنه (بسكين شديدة الحدة) فى الغاية (لم يحس بالالم الابعد زمان ولو كان ذلك) اى تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتنع التخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال)الحاصل

❊ سيالكوتى ❊

فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا **قوله** (وقد يقال الخ) والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولاشك ان من نظر الى وجه مليح اول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لابوجه جزئى ولابوجه كلى **قوله** (وسبب الذاتى الخ) اى القريب على ما فى شرح المقاصد من ان المراد بالسبب الذاتى مالا يحتاج الى سبب يتوسط بينه و بين المسبب **قوله** (تفرق الاتصال) حاصل الكلام ان الاطباء بعدما اتفقوا على ان كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سببا للوجع فى الجملة وانه لاسبب له سواهما امابالاستقراء او بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحة و هى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا فى ان كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ ان السبب بالذات وهو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال وذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سببا بواسطته واليه ذهب الامام الرازى وجمع من المتأخرين **قوله** (تفرق) اما من داخل كخلط الحال اومحرق اومرطب اوميبس صارع اومتلازمى وخلطى واما من خارج بجسم بمد وكالجبل او يقطع كالسيف او يحرق كالنار او يرض كالحجر او يثقب كالسهم او ينهش كالكلب والافعى والانسان كذا فى القانون **قوله** (لوكان ذلك سببا ذاتيا لامتنع الخ) الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتى لايلزم ان يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتى

٢ الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لاغير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته و يرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغايرا للذة لان الشئ لايكون سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان فى التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل بما هو كمال و خير عند المدرك كما صرح به نفسه فى الاشارات لايقال المراد من الادراك معناه اللغوى اعنى اللحوق والوصول لا الادراك الباطنى لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطنى فلا يستقيم جعل الادراك المذكور فى التعريف بمعناه اللغوى و يمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر فى الكمال لكن بقى الكلام فى الاحتياج الى قيد النيل فى التعريف الثانى هذا فان قلت التعريف الثانى يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور فى تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد فاللذة لايصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما لايستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لايكون من قبيل الادراك لان المركب من الشئ وغيره لايكون ذلك الشئ بل لايكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو فى التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح فى حواشى التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة

قوله والملايم هو كمال الشئ) الكمال يطلق تارة على ماهو حاصل للشئ بالفعل سواء كان مناسبا له لاتصافه اولا و يطلق تارة اخرى على المقيد ٢

(بالقطع)

بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذى هو الالم (وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا (فريثما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذى هو مسببه (ور بما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شانه ان يكون متصلا (وهو عدمى) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزأ من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى و يتوسط بينها و يتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما فى التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد

﴿ سيالكوتى ﴾

للالم مع تخلفه عنه فى حال عدم الشعور بالاغماء اوشرب دواء **قوله** (بعد العضو) اى تهيئ لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحى لمجامعتهما **قوله** (بان التفرق الخ) اجيب عنه بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عدميا والاولى ان يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل بعد الاجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم ان يزول الالم بزوال الحركة **قوله** (فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى) وقيل العدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا الامر الوجودى وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره فيجب ان يألم المتغذى فيه ان التفرق الطبيعى غير مؤلم كسوء المزاج المتصف ولو لم فيجوز ان يكون مشروطا بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الالم ولو كان مدركا من حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملايم لكونه منقيا للبدن وموصلا الى كماله ودافعا للفضلات **قوله** (قلنا الخ) فيه ان التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها فى موضعه فلا يكون الكل مؤلما **قوله** (عاد طبيعة كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذى كان حافظا للمركب ومانعا عما اقتضته طبايع العناصر

٢ بالمناسبة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل للشئ كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له

قوله كالتكيف بالحلاوة الخ) هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلاء لا للادراك الكمال الذى هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء يلايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

قوله للقوة الغضبية) اى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ و يتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ و يتألم بذلك وكذا الحال فى الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا يلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازى فى المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه فى الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهى لا تدرك هذا الادراك وبهذ التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح فى حواشى التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر فى تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر ٢

فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور والكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لاالتفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهماهو تفرق الاتصال على ماذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو و يزيل مزاجه الطبيعي و يتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولايبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (تؤلم لسعة العقرب مالاتؤلم الابرة) بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولوكان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لايؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة اياها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا نحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا و يضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذمع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها و بين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس و يكون لها فى اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لان مزاجه الخ) لايخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون كل صورة و كيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما ان مزاجه افاد ذلك الاستعداد فلابد له من دليل قوله (فالمتفق مزاج غير طبيعى) وهو انما يتمكن فى العضو بتدريج ولذا لايحس به قوله (والمختلف الخ) يعنى ان للاعضاء فى جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتى يكون اسخن من ذلك اوابرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المنافى فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لايكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لايؤلم البتة لان الحار و البارد كيفيتان فعليتان والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بان يؤثر جسم فى جسم بل بان يتأثر جسم واما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يتبعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا فى القانون يعنى ان الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ما اشتهر كذا حققه فى الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمعناه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا فى حصول الكيفية المتوسطة لا ان لهما دخلا على ما اشتهر بينهم و بما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لايكون موجبة للاسترخاء مالم يقارنه الرطوبة

٢ قوله كالدواء الكريه) اى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

قوله لم يثبت بالبرهان) ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط لنفس عند ادراكها الملايم لها اولبعض قواها

قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر) ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى

قوله وايضا تصورا لكنه الخ)هذا التوجيه لايخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا بعر فان انهما بديهيان بالكنه

قوله ومما ينبه على انه الخ) تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ و مما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب و مما ينبه خبر مبتدأ

قوله بلاشوق اليه) وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج و فى ورود الملتذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

قوله وقد يقال الخ) فان قالت مقصود المصنف من قوله بلاشوق اليه نفى الشوق مطلقا اى التفصيلى والاجمالى بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا القيل قات هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور فى ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل فى الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لانه الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

قوله فان من عقر بدنه الخ) اجيب بان قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة ان كان مع ٢

فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) و يتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه الكفية الماء (حتى اذالبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

﴿ المقصد الثانى الصحة ﴾ على ماذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة اوحالة) لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لاتكون كصحة الناقه (يصدر عنها) اى يصدر لاجلها و بواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غيرمأوفة (وهذا) التعريف (يعم انواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر من الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (ور بما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر مامر (او) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غيرمأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازى على جعلها) اى جعل الصحة (من الحالة والملكة) اى من الكيفيات النفسانية سؤالا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اى من الكيفيات النفسانية فلاتكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) اى هذه الامور المذكورة (اما من) الكيفيات (المحسوسة اومن) مقولة (الوضع اوعدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد اوانقص مماينبغى بحيث لاتبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج

﴿ سيالكوتى ﴾

بمعنى البلة **قوله** (يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار **قوله** (قاب) اى مقدار **قوله** لم يكتف بذكر احداهما الخ) الاولى لم يكتف بذكر احداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو اعم منهما اعنى الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور **قوله** (على ان الصحة قدتكون الخ) فكلمة او للتنويع لا للترديد وبعبارة اخرى للحكم بالترديد لا للترديد فى الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من ان كلمة او للترديد وهو ينافى التعريف وماقيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهى للتنويع والا فللترديد فاكثرى **قوله** يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل فى الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واسناد الفعل اليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غيرمافيه الاظهر ان يقال على المجرى الطبيعى **قوله** (وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس فى تفسير الكيفيات النفسانية مايعم النفس النباتية ومافى شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على مايعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتى ونفس حيوانى ونفس انسانى وعرفوا كل واحد منهما تعريفا على حدة **قوله** (فى قاطيغورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد ههنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة **قوله** (لعدم الاعتداد بها) اى فى ذلك المبحث لانه اورده مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة الا فى مقام الحد فلايردان عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غيرموجه لانه يخل بجامعية التعريف **قوله** فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لاتختص بالانسان فى نفس الامر **قوله** حيث قال الخ) بناء على ان الاليق بعلم

٢ التفات النفس و الشعور فلا نم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الاترى ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كما تأمل فى مسئلة علمية اوخسيس كاللعب بالشطرنج وامثالهما ربما لايدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان الفصل فى تأخر الالم التجربة

قوله و هو عدمى فلايجوز ان يكون الخ) اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى و بالجملة المراد بالسبب الذاتى هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمى يجوز ان يكون جزأ اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجدا

قوله بان التغذى مداخلة الغذاء اى لجميع الاجزاء) ى لجميع اجزاء المتغذى به فلاينافيه قول الشارح لاكثر اجزاء المتغذى على ما فيده بقوله فى اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقر آه بان المراد بالسبب الذاتى ما لايحتاج الى سبب متوسط بينه و بين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه

قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ) قيل التفرق الحاصل فى الاجزاء بالاغتذا والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلايؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر اذلك فتأمل

قوله لمازال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ) فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقى ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منهما الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل فى المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل عند البرء اولا بل انما لايحس بالالم لاستمرار المزاج السئ فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لايخلو عن مناقشة فتأمل

قوله هو سوء المزاج المختلف) لكن اشترط ٢

عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال (ولا شئ منها) اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا ولا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملائمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازى فى المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى الصحة اولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متأخرة فى الوجود (الثانى فيه) اى فى الحد (اضطراب اذا سند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة

﴿ سيالكوتى ﴾

الطب لانه باحث عن احوال بدن الانسان **قوله** (عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) اى عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور امر اعتبارى ليس من باب المضاف **قوله** (من هذه الاقسام الاولى من هذه المحتملات لانها ليست اقسام المرض **قوله** (فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان سوء التركيب له اقسام خمسة والجواب لا نسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية ان لا يكون قسم من الاقسام داخلا فيها **قوله** (عن مقدار كالشمس المفرط) او عدد كزيادة اصبع او شكل كنقطة الرأس او وضع كزوال عضو عن موضعه او انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيوانى **قوله** (يخل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة **قوله** (واقتصر المصنف الخ) لكفايته فى توجيه السؤال **قوله** (والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجئ **قوله** (ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة اولى لتوافق الطبع **قوله** (الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اسم فلذا قدمه **قوله** (والعلة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلا يتم التقريب والاوجه ان يقال الملكة غاية

٢ فى سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر فى بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل فى الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه فى فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به فى مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يستتبع التفريق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن ان يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة

قوله من حرارة صاحب الغب) الغب فى الاصل ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا فى الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه

قوله واما الميته فان الاحساس شرط) هذا بظاهره يخالف ما مر فى بحث الحرارة من ان احد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير فليتأمل فى التوفيق

قوله كصحة الناقه) نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذا نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو فى عقب علة والجمع نقه

قوله وصحة النبات ايضا) قال فى شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ٢

والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلاله على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها و بواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا واما مايقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الان يأول بماذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة فى الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ماتقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مماذكره الامام من عدم اندراج المرض فى الكيفيات النفسانية و بان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة

﴿ سيالكوتى ﴾

للحالة اى كال اليها ينئى اليها فيكون اشرف فلذا قدمه **قوله** (على ان يكون الخ) وماقيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى ان صدور الافعال التسمية عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن فى الموضعين **قوله** (واما مايقال الخ) هذا مذكور فى شرح الملخص وقد نقله الشارح فى حواشى حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست امرا وجوديا حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على المجرى الطبيعى فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة **قوله** (ان يأول بماذكرناه) من ان المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية **قوله** (اى تحديد للشئ بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لاحاجة الى هذا لايكون المأخوذ فى التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولايخفى مافيه **قوله** (معلومة الخ) اى المراد انها محسوسة بالذات **قوله** قلنا الخ) وقد يجاب بانه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلادور والمآل واحد **قوله** (مثل ذلك) حيث قال المرض حالة او ملكة مقابلة لتلك اى للصحة ولايكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة فى الفعل **قوله** (لامناقضة الخ) يفهم من كلامه فى الشفاء ان التقابل التضاد فى المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ فى الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين **قوله** (والاظهر ان يقال) انما كان هذا اظهر لان فى ثبوت مبدأ للافعال المختلفة سوى الموضوع خفأ انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تغير لفظ المرض **قوله** (فلابد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لايكون

٢ ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح فى اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم

قوله قاطيفورياس) اى المقولات العشر

قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهى صحة الانسان

قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقوله الوضع كما صرح به الابهرى

قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهرى عنه بانه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام

قوله فظاهر انه عدمى) قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفصال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمى

قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته) وقد يجاب بان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من فى قوله من الموضوع له بمعنى فى كما فى قوله تعالى * اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

قوله والصحة فى البدن غير محسوسة) لو قال بدل قوله فى البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور

قوله والاظهر ان يقال) انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها فى وقت المرض وليس بمتعين

تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا فى ذلك (فلا واسطة بينهما) اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة اوغير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن ببعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشتاء (و يصح مدة) كالصيف (لاصحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك) اى اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (انه اذا روعى شروط التقابل بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لايخلو من ان يكون فعله سليما اوغير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيماله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر و يشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل و يشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

قوله فلا واسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبنى على ان يجعل لفظ الافعال فى تعريف الصحة للاستغراق وفى تعريف المرض الجنس و يلزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضها غير سليم

❋ سيالكوتى ❋

فاعلة للآفة الموجودة **قوله** (مترددا فى ذلك) لاتردد له فى كون المرض فى التحقيق عدميا كما لا يخفى على من نظر فى كلامه فى الفصل الثالث **قوله** (اما ان يكون افعاله سليمة) فيه انه يجوز ان لا يكون افعالها كلها سليمة ولا غير سليمة بان يكون بعضها غير سليمة والاظهر ان يقول ولا تكون سليمة ليكون المراد دائرا بين النفى والاثبات وصريحا فى عدم الواسطة قبل عدمها انما يظهر اذا عرف بحالة او ملكة لا يصدر بها جميع الافعال سليمة لا بما عرف به المصنف فانه ان اريد به بلفظ الافعال فى التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان اريد به الجنس يلزم كونه عضو واحد صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضه غير سليم وارادة الاستغراق فى تعريفه والجنس فى تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة اوغير سليمة ان يصدر عنه جميع الافعال موصوفة بالسلامة او بعدمها والا لزم ان لا يتصف عضو بالصحة والمرض الا بعد صدور كل فعل عنه بل المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليما اذ لا يكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الايجاب الكلى الشامل للسلب الكلى والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بان يعتبر عموم الافعال بعد نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما ❋ فى ان الله لا يحب كل كفار اثيم ❋ وان يكون لفظ الغير فى غير سليمة للسلب اى لا سليمة والى ما ذكرنا اشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما لكان اظهر واسلم ولو عرف الصحة بانها حالة او ملكة كل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليما لكان اظهر واسلم **قوله** (يكون لفظيا) اى راجعا

الفصل الثالث

من فصول الكيف (فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان ❁ الاول انها) اى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية الاعداد (وللمتصلة كالتثليث والتربيع) اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلقه فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا و بالذات للكميات و بتوسطها لغيرها و يدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال و يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا باستقامة) فالزاوية هى تلك الهيئة

سيالكوتى

الى تفسير لفظى الصحة والمرض **قوله** (عارضة للكم) اى بالذات **قوله** (اما وحدها) اى منفردة من غير انضمام امر معه فيكون ناظرا الى ماذكره الامام بقوله اما لنفسه **قوله** (واما مع غيرها) اى عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالا له ويصح كونها قسيما لقوله وحدها فانه لو اجرى على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل مايقارنه ومآله ماقال الامام اما لجزئه **قوله** (مع اعتبار لون) اى لون معتبر معه **قوله** (اذ لولاه الخ) اى لا يتصور عروض الخلقة الا لجسم طبيعى بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى من حيث انها كمية لشئ مخصوص كالخلقة **قوله** (ثم ان اللون) اى بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافى ذلك الغير ايضا كيفية مختصة بالكم **قوله** (داخلين فى هذا النوع الخ) وما وقع فى شرح التجريد وشرح حكمة العين من انه لا تنافى بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم ان يكون لحقيقة واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وهو محال الا ان يقال ان الاقسام الاربعة ليست اجناسا متوسطة اذ الكيف ليس جنسا عاليا و بذلك يختل كثير من مطالبهم **قوله** (وقد يقال الخ) عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقا **قوله** (والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثالا للحركة وليس كذلك بل هى من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها و بين الشكل فى كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه اخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل **قوله** (فى ملتقاهما) اى حاصلة فى ملتقاهما **قوله** (لا باستقامة)

قوله مع اعتبار لون) اى مع لون معتبر اورد على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج فى احدهما واجيب بان هذا مبنى على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجئ جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر فى الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة

قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الآن ان كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

قوله اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو اولا و بالذات ولغيرها بواسطتها

قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس فى هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ لا يطلق الضلع على شئ من تينك القوسين فليتأمل

لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما توهم واشار بقوله مثلا الى ان ماذكره تعريف الزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية الجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة اتحادية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين اوغير متناهيين قصيرين اوطويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لاباستقامة فستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى (وانها) اى ولانها (توصف بالاصغر والاكبر و بكونها نصفا وثلثا) لزاوية اخرى ولاشك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اى هذا الاستدلال (انما تم ان لوكان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) اى للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية (عارض للكم) كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (ويبطله) اى يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) اما القائمة فانها كما انها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لاتبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة اواكبر منه اذ يجوز ان يبقى هنالك زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال فى تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هى تماس خطين

قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية الجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا

قوله بالتضعيف مرتين) اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التى هى نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى

قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التى هى اكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل

﴿ سيالكوتى ﴾

متعلق بملتقيهما **قوله** (من غير ان يتحدا الخ) بان يكون الحد المشترك باقيا بحاله **قوله** (اى لان هذا المعروض) اى تذكير الضمير الراجع الى الزاوية بتأويلها بالمعروض **قوله** (بحيث لاتبقى هناك زاوية) لان يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية **قوله** (كذلك) اى بحيث لاتبقى زاوية **قوله** (ولو ابدل الخ) لايخفى ان حاصله الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة فى الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة اى حادة كانت تنتهى بالتضعيف مرة اومرارا الى قائمة اومنفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلالتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأديه تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لانه لابد فى تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة

من غير ان يحدا و بطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين محيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها ﴿المقصد الثانى﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا اثبت احد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل) اى مشكل (يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصفها (ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها (واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اى احد ضلعى القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم احد طرفيه دائرة) هى قاعدته (والآخر نقطة) هى رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اى على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح

﴿ سيالكوتى ﴾

من زيادة مثله وانما الحدوث للزاوية فى الجانب الآخر فلا ينافى ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها لانها يبطل المحدث بتضعيفها ايضا بل يبطلها تضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح **قوله** (والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قد لا يكون متوازى الاضلاع **قوله** (من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان احد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثانى متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا احدثت القاعدة **قوله** (حصل المخروط المستدير) اى المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموما على قاعدته واما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بان يصير المتحرك مع الضلع الثابت خطا واحدا

قوله والعبارة الظاهرة ان يقال الخ وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع فى الاصطلاح ما يكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازى الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فان له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى ان يقيد الاضلاع بالاربعة

والمجسمات (كله امور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الاترى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لاكمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ﴿ تنبيه ﴾ على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (واو اعتبر المركبات) فى المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تركب مثلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة فى هذ النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشئ انه حسن الصورة اوقبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده اوللون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك فاكتفينا بها ﴿ الفصل الرابع ﴾ من فصول الكيف (فى الكيفيات الاستعدادية) وهى (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولاقوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشئ منها) اى من هذه الثلاثة التى تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على مامر

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (فى النسب) اى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لايعلم وجودها خارجا) لتوقفه على كون الجسم متصلا فى نفسه فانه اذا كان مركبا من اجزاء لاتتجزى فلا مقدار الا فى الوهم **قوله** (فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود فى الخارج فلا يكون العلم باحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ماذكر بل مقصوده انه لاكمال النفس فى علمها وان كان يقينيا لان الكمال معرفة اعيان الموجودات على ماهى عليه بقدر الطاقة **قوله** (ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها احوال الاجرام العلوية **قوله** (كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض والممراضية كونه كثيرا بقبول المرض وكذا المصحاحية **قوله** (وفيه مقدمة)

قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة اوالحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون و الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

موجودة فى الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ❊ المقدمة ❊ اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الاالاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ماعداه منها (اوجوه❊ الاول لووجدت الاعراض النسبية (لزم التسلسل) فى الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لابدلها من محل ولاشك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (و يعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى مالانهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لمامر (اليها نسبة) هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلوكانت النسب موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا ❊ الوجه (الثانى لووجدت) النسب (اوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لاتتحقق الابوجود المنتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا ❊ الوجه (الثالث لووجدت) النسب فى الخارج (لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلاشبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول (واثبتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولامخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب (مما نعلمه ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد ولقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك

❊ سيالكوتى ❊

المراد بالمقدمة مايجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها **قوله** (لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) اى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها اومن عوارض مايتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهى ليست باين عندهم لكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به **قوله** (لزم التسلسل فى الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت امورا اعتبارية ثابتة فى نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجودا فيه لاوجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام **قوله** (لمامر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها **قوله** (بل رابع ايضا) وهو تسلسل التأخرات **قوله** (مجتمعين) لعروضهما لكل واحد منها بالقياس الى الآخر **قوله** (حادثة) اى على تقدير وجودها فى الخارج **قوله** (والقديم) لما ثبت من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** (وامثالهما الخ) زاده لدفع مايتراءى من المتن انه استدل على الحكم الكلى بالجزئى ولايتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من

قوله لزم التسلسل فى الاموز الموجودة) قيل لاشك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف و برهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولادليل آخر يجرى ههنا والاالقضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال فى كل منهما والعقل قاض ببطلانه

قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر

قوله مما نعلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هى نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة حينئذ لاينافى القول بالاحتجاج للاختلاف فى العنوان

لايستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقديستدل على ذلك ايضا بان الشيء قدلا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعدالعدم لاتكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال و يجاب عنه بان حصول الفوقية بعدمالم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعدمالم يكن متصفا و ذلك لايستلزم وجودها كماعرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انماتنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج) اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لاتحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اى يجب انتهاؤه الى حد لايتجاوزه (دون الثاني) اذ لايقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه و يفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية اذليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولامن وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لايقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا و بعضها معدوما وقديجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

﴿ الفصل الاول ﴾

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة ﴿ الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقداعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعني مثبتي الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ماقدعرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انالانسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلانسلم لزوم الدور لانه (قدتكون ذات الصفة) لاقيامها بالجوهر (علة

﴿ سيالكوتي ﴾

تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان **قوله** (لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى مايكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لاوجود المنتزع **قوله** (حقيقتها انها اضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة **قوله** (يخترعها العقل) اى يعتبره و ينتزعه عن امور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمعية الواجب وقبليته و بعديته وكالحلول والاتصاف **قوله** (عن بعض تلك الدلالة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه اوجد الاين لزم التسلسل اما اولا فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام واما ثانيا فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان اجبتم بانه لاوجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط **قوله** (لالتلك الصفة) اى قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لاقيامها اي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ماذكره الشارح فيما سبق

قوله ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته و بعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بماذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان

قوله حقيقتها انها اضافة) الظاهر انه لادخل له في المقصود

قوله وقديجاب عن بعض تلك الادلة الخ) وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقديجاب بانه لايلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انماهو للجواهر المتحيزة ورد بان بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الحيز لامطلق الاين والالزم قيام العرض بالعرض وهم لايقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لايوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلاتسلسل و لا نقض فليتأمل

قوله لانه قديكون ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلاوجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلامرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنية مشروط بقيامه بالكائن فقدجاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

للحصول و بكون تحيزها) الذي هو قيامها (معللابه) اي بالحصول (فلادور و) قوله (ربماقال) اشارة الى ماوجد في نسخة اخرى من الار بعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) اي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لماعللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامهابه والمفروض ان قيامهابه متوقف على ذلك الحصول وهو الدور و يرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولايلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامهابه على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الار بعين انه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلاعكس قال المصنف (وهو) اي ماذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذاتأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الاان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولاشك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لاتصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر امان يتوقف على حصوله في الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بماذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلاوجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله

قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كمامر وانت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده

قوله اختيار الشق الاول الخ) اراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ماذكره المص بقوله وقد يقال الخ

سيالكوتي

من ان وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز ان يكون الصفة الموجودة في حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلايتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة ممايتوقف عليها وجود قيامها بالمحل فيكون حصول الجوهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصلي فيلزم الدور **قوله** (ولايلزم الخ) وان في حال القيام **قوله** (ان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المص بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالي لان اللازم صدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر وليس بممتنع و اما صاحب لباب الار بعين فقد اورد الاحتمالين وهي بطلان الملازمة على احتمال و بطلان التالي على احتمال آخر حسما لمادة الشبهة **قوله** (وهذامردود الخ) يمكن ان يقال مقصود الموجه ان الترديد في التوقف مبني على الترديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلايكون القيام علة مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحد الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهارا وحينئذ اندفع ارد بالوجوه الثلاثة اما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام واما الثاني فلانه لم يجعل التمسك بمعنى

هذا القائل بان عدمه لايستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لاللشق الثانى المذكور فى الكتاب ❊ تنبيه ❊ على مايتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذى هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز كان (وانما تقتضى حصوله فى حيز ما) مخصوص (بحسب مايقارنه من شرط يعينه) اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذى (هو نسبته) اى المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذى هو المقتضى و بين الحصول فى الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى) وانه ماذا فنحن لانسلم ان حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول فى الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له ❊ المقصد الثانى ❊ انواع الكون اربعة) هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى) وهو مالايعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان و يرد على الحصر) اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون (الحصول فى اول الحدوث) اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لامتحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون فى اول الحدوث (سكون) لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) فى تلك الاحياز

❊ سيالكوتى ❊

القيام خير ادليل آخر اورده فى التوقف بناء على تفسيرى القيام فهو فى الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما فى النسخة الاخرى واما الثالث فلان ماذكره من الوجه بيان المراد الامام بحيث لا يرد عليه ماذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان الترديد فى التوقف وعدمه مبنى على تفسير القيام والملازمة فى التعيين بينة **قوله** (لا للشق الثانى الخ) يعنى مقتضى عبارة المتن ان يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور فى الكتاب وهو الشق الثانى فى اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه اعنى الشق الاول فى اللباب **قوله** (يعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم اخذا وابطالا **قوله** (فى حيز اول) اى غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقا على حيز آخر اولا كالجسم الذى حصل فى مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول اوغير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقا على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول فى الحيز الثانى اولا **قوله** (فهؤلاء ولم يعتبروا الخ) فالقسمة عندهم ان الكون فى الحيز ان كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر بلا واسطة فحركة اولا فسكون سواء لا يكون مسبوقا بكون اصلا او مسبوقا بكون فى ذلك الحيز ففى السكون لا يعتبر المسبوقية فالكون الواحد يجوز ان يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة اى الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص

قوله فنحن لانسلم ان حصوله الخ) كيف وكما ان نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج فى اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج فى اختصاصه بكون مخصوص ومايفيد الثانى يفيد الاول فليتأمل

قوله ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) اراد بالسبق فى الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثانى انه حصول مسبوق بحصول فى ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر

قوله فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة الخ) اولية الحيز فى السكون لا يلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما فى الساكن الذى لا يتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين فى آنين فى مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول فى المكان الثانى جزء من الحركة والسكون معا ولا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ماذكره المصنف من ان الحركة حصول اول فى حيز ثان والسكون حصول ثان فى حيز اول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا و يكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة

قوله فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث الخ) وعلى هذا لا يتم ماذكره فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ٢

(فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر (قلنا) في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لايتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلاتنافي السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه (مماثل للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لايختلفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لايوجب التماثل لان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات ولانسلم ان ماذكره اخص صفاتهما (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لاتكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز بل ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لايكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انالانعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولانكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لايلزمنا ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لوحملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولاقائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لاتكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزأ للحركة

❋ سيالكوتي ❋

فانه لاجزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء **قوله** (فان احد الضدين الخ) لان الضدين لابد ان يتعاقبا على محل واحد فان كان احدهما جزأ محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه احدهما والمحمول على الشئ محمول عليه لذلك الشئ اذا كان الجنس متعارفا وان كان جزأ غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان مايحمل عليه الجزء حينئذ غير مايحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ماقيل انه لم يقم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه ينتقض بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذى هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذى هو ضد العقلية هو المنسوب الى الكل وكذا السواد **قوله** (ان يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق **قوله** (الا ان يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا اول في مكان ثان فحركة والافسكون فالكون الاول في المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلايكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الاول سكونا كذلك كون الاول حركة فلايتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لايخفى **قوله** حتى يكون الكون الخ) غاية للنفي لاللمنفي **قوله** (ولانكتفي الخ) نعتبر في الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الاول في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول **قوله** (حتى لايلزمنا الخ) غاية لقوله نعتبر في الحركة لالقوله ولانكتفي كما توهم

٢ **قوله** فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فان قلت لايلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لايخفى

قوله فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق مافيه فتذكر

قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لايشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام ابي هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى

قوله وايضا يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لوتماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزأ من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزأ منها ولم يقل به احد

قوله الا ان يعتبر في الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر ؟

وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لاان كل سكون يجب ان يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة اصلا (والنزاع) فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون اوليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لايتصور الا على وجه واحد هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) فى مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لايقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم) اى المتكلمين (لايثبتونه) اى الوضع و يثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم

﴿ سيالكوتى ﴾

فان فائدته ماذكره بقوله اذا وحملت على اعتبار الاول فقط **قوله** (وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لاتكون الحركة بمجموع سكنات لزوم كون الحركة بمجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثانى هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى او لعدم وجود الاشتراك فى المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة بمجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب الثانى لايتأتى من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركيب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لايرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولايخفى اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثانى من حيث ايجابه الاختصاص بالحيز الثانى لايستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لايكون الحركة مركبة من السكنات **قوله** (وليس جزأ لحركة اصلا) اى اذا بقى ذلك الجوهر فى ذلك المكان او العدم فى الآن الثانى بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات **قوله** (اى لايتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصى وهو ظن ولا انه واحد نوعى لما سيجىء ان الاكوان كلها نوع واحد **قوله** (فى مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى ان التفاوت فى البعد عين التفاوت فى القرب **قوله** (جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعا وفى تفسير المجاورة فيما سيأتى فى المقصد الخامس بقوله اى الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما سبق **قوله** (والا لم يكن واحدا حقيقة) لما تقرر عندهم من ان انقسام المحل يستلزم انقسام

---

٢ معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

قوله ولانكتفى بما مر من كونها مسبوقة الخ) فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفى بما مر فى عدم لزوم كون الكون الثانى حركة

قوله وهو مردود بانهم يدعون الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لايكون الحركة بمجموع سكنات ان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وحينئذ لايكون الحركة بمجموع سكنات ان لزوم كون الحركة بمجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة بمجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب المذكور لاينافى من جانبهم وهذا كلام حق لايرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما فى الباب ان يكون فى العبارة ادنى مسامحة فتدبر

قوله وليس جزأ لحركة اصلا) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن فى الآن الثانى والا فاذا حدث جوهر فى حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم

قوله متفاوت فى مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما

قوله وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع) قد يقال المجاورة التى ذكرت بعدار يديها معنى آخر غير الذى اريدبها ههنا ولذا فسرها ٢

بعضاين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿ المقصد الثالث الكون ﴾ اى الحصول في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) امافى مكان آخر كمافى الحركة اوفى ذلك المكان كمافى السكون على رأى (اوغير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لايعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كمافى السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كمافى الافتراق والاجتماع ولاشبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لاوجود لها فى الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا) فالمجردات لاتوصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذليس من شانها الحركة (تنبيه * اذاقلنا ليس في الخارج الاالكون والفصول المميزة المذكورة (امور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لاتوجب اختلافا فى الماهية (بل ربمالاتوجب ايضا اختلافا فى الهوية الشخصية (اذالكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولوفرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذاخلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرض له) اى لكونه (الكون) الثابت له اولاباق (بحاله) لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته ﴿ المقصد الرابع ﴾ فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاولى اذاتحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قدفارقت احيازها (واختلفوا فى) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والاكان ساكنا اذلاواسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذلوسكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (فى الكل والكل) داخل (فى حيز الكل فهو) داخل (فى حيز الكل) فيكون متحيزا به ايضا (وقدخرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذالمفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذحيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلايكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولاشك انه قدفارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط

٢ بقوله اى الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعرى والمعتزلة

قوله والالم يكن داخلا حقيقة) قدسبق فى بحث الحيوة دفعه فلذا لم يتعرض له

قوله وجوده ضرورى بشهادة الحس) شهادة الحس البصرى بوجوده لايدل على انه مبصر بالذات حتى يخل حصره فى الالوان والاضواء على المشهور

قوله على معنى انه الخ) اى لاعلى معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والالزم ان لايكون الكون الثانى فى المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة) اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لااتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس فى السفينة المتحركة بناء على ان الحيز مااعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كما لايخفى

قوله فلايكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

﴿ سيالكوتى ﴾

الحال بناء على نفى الحلول الطريانى كما مر **قوله** (بشهادة الحس) اى العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض اولا كما هو التحقيق **قوله** (على معنى انه لايعتبر الخ) لاعلى معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن الكون الثانى سكونا **قوله** (لانها قدفارقت احيازها) لمفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التى هى بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها **قوله** (ولانه اى الجوهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كماترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط فى المحيط بل مآله الى الشكل الاول وهو ان الجوهر المتوسط داخل فى الشئ الحاصل فى الحيز وكل ماهو داخل فى الشئ الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل فى ذلك الحيز **قوله** (فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز) لايخفى انه بعد ماتقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد المفروض لامعنى لهذا الاختلاف اللهم الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف **قوله** (وكذلك اختلف فى الخ) اى فيما ليس بعد الحركة فيه وقدخرج عما يحيط به بخلاف

وقيل متحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق (اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) فى مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) اى على الجوهر المستقر (جوهران كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (فى حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما فى الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولا معنى له) اى الانكار وتشديده (لانه نزاع فى التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عين الكون فى المكان الاول وعين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات * المقصد الخامس * اتفق القائلون بالاكوان على انه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم

* سيالكوتي *

الصورة السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها **قوله** (كما هو المتعارف عند الجمهور) اى جمهور العامة كما مر فى بحث المكان **قوله** (اطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلح على ذلك بل لان الماهية التى وضع لفظ الحركة بازائها هى تبدل المحاذات سواء كان مبدأ التبدل فيه او فى غيره فلا يرد ما فى شرح المقاصد من ان كونه نزاعا فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ فى بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان نجعله اسما لذلك والا لما كان نجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله اطلق اى نسبة التسمية فى المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع فى اطلاق اللفظ وان المعنى الذى يطلق لفظ الحركة فى جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعا الى الوضع والاصطلاح **قوله** (حذرا من لزوم الخ) فانه اذا لاقى جوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد فى الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذات نقطة المركز للنقاط المفروضة فى المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بان الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمى ناش من قياس

قوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة الخ) يعنى هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما فى الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط فى الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما يجيء تفصيله فى اواخر مباحث الاين على رأى الحكماء

قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه) اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك

قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف فى المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

قوله لانه نزاع فى التسمية) قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك الحيز والا لما كان نجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بان هذا فى حيز وذلك فى آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

قوله حذرا من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزى لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لمثله اذ ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا بكله لانه لو انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزى على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثانى

تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) و يحدثان عقيبها (و) قالوا ايضا (المباينة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (ولذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لا لانه ضده) اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه

﴿ سيالكوتى ﴾

ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فانه دقيق **قوله** (وانكار) اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار **قوله** (فان الحس الخ) اى العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقى وانما قلنا ان الحاكم هو العقل بناء على ان التلاقى ليس من المحسوسات بالذات **قوله** (وهو مانع) اى عدم التلاقى المفهوم من قوله منع ذلك مانع من تأليف الاجسام **قوله** (كيف يحصل الخ) ان اراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الامر فسلم لكن على القول بالملاقاة ايضا يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا انكر المتكلمون المقدار وان اراد عدم التحصل فى الحس فم فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استلزام حركة الآخر ففيه انه يجوز ان يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما **قوله** (بل هما امران زائدان الخ) يعنى ان هناك امور ثلثة احدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيها مماسة احدهما الآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منهما بحيث يستلزم حركة احدهما حركة الآخر وهو مترتب على المماسة **قوله** (عقيبها) عقيبا ذاتيا لا زمانيا **قوله** (ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون **قوله** (واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فانهما من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه **قوله** (اى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التألفيات لا الى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف **قوله** (كون سابع) اشار بهذا الوصف الى ان الكلام فى جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لا فى جوهر خلق منفردا عنه احاط الجواهر الستة فان الكون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا يكون المماثلة مخصصة له بحيزه **قوله** (فيما اذا تألف الجوهر) اى الرطب

قوله فان الحس يشهد الخ) اى الحدس الحسى الحاصل بواسطة احساس التلاقى بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه احس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

قوله التأليف والمماسة غير المجاورة) فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحاق و بمثل هذا صير الى ان الامر بالشئ نهى عن اضداده وان النهى عن الشئ امر باحد اضداده

قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة فى ان كلا منهما ينتفى بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم

قوله اى المماساة الست تغنيه الخ) ارجع الضمير الى المماساة مع ان المذكور فى المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا فى تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام مخصص به فكان مفتقرا الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محالها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا فى ابكار الافكار

قوله اى فيما اذا احاط الخ) لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور فى المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ اعنى قوله فههنا تألف واحد لانه مما صرح به اولا

باكثروالبه اشار بقوله (فههنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلافرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لاسبع حذرامن انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قدمر ان المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولاشك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر)واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذما ابطل غيرمالم يبطل ضرورة) لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابواسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضدلهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل و بعد) اى قبل المماسات و بعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر وماقام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مماليس قائما به سواء كان مباينا له اوغير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفاتها لانه زيادة تضييع الاوقات ﴿فروع﴾ على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان مايماسه لايكون الامعينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان مايباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث اواكثر (هذا) اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (فى قول يضادها)اى يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما فى القسم الاول (و) قال (فى قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هى المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيز كما هو مذهبه و يرد عليه انه لم لايجوز ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى فيما اذا احاط الخ) يعنى ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحدا مكررا **قوله** (واذا جاز قيامه الخ) مستدرك **قوله** (حذرا من انفراد الخ) لايكون تأليف بينهما **قوله** (ضد لهما) اى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة اذ المجاورة عند الاستاذ عين المماسة **قوله** (والكون المتجدد) اى يجيب بتجدد الاعتبارات ان قلنا ببقاء الاكوان او بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها **قوله** (من عدم اشتراط البنية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذى يطلق عليه تلك الاسماء **قوله** ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه او باعتبار وصف قائم به موجبا لحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به **قوله** (هذا بناء الخ) لانه جعل

قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التجدد وان كان مذهب القاضى ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن الصحح لتسميته مباينة او باعتبار تجدد الامثال ولاينافى الوحدة بحسب العرف و بهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فى الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول

قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة) انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لايصار اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشترطت وهى تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر الخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها بحكم الجوهر الاول اعنى كونه الاول المسمى سكونا

قوله قال الآمدى هذا بناء من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ ابى اسحاق فقول الشارح قال الآمدى هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا فى ابكار الافكار او بناء على اتحاد مذهبهما فاذكر فما هو مبنى لكلام احدهما هو مبنى لكلام الآخر ولايخفى مافيه من التعسف

ما للجوهر من الكون غير مختلف و يكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثاني) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين في حيز بينهما احياز (كما قرب من احدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) اي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد) على الكون (هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه و بعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة و بقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسة) في تلك الجهة الاخرى (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) اي حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا يجوز المجاورة) بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف (و يكفي) يعني في الوصف بالمباينة (جوازها) اي جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذي حداني) و بعثني (على ايراد هذه الابحاث امران)

❊ سيالكوتي ❊

المماسات الست ضد المباينات الست والتضاد انما يكون في الامور الموجودة ولو حمل الضد على المنافي ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير ان يكون الاختلاف عائدا الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدي نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسة والمباينة عرضان غير الكون فالظاهر ان يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدي الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل بتبعية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيجيء من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقا بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع اي غير الكون الاصول على الانفراد دونهما **قوله** (عائدا الى التسميات) اي الاعتبارات التي ترجع اليها التسميات **قوله** (قال الآمدي الخ) يعني ان ما ذكره المص مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم الى احد الجوهرين لا في الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفي كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدي نقل ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع لفظيا فان بيان الآمدي يدل على انه مبني على وحدة الكون ونفي كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الاصحاب حقا **قوله** (كما اذا تبددت) الصواب اذا استدبرت اذ لا مدخل للتبديل في حصول

قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مماقالوابه من اوازمها) واحوالها يعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ماقالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لاتظن بكتابنا هذا اعوازه لها) اى لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والافلا تجدى) المباحث المذكورة (فى المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وماتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (واولاهاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لماهو مقتضى المقام (واذكر) اى احفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدى ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (فى غير هذا الموضع فنكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لائمتك) اى لومك ❋ المقصد السادس ❋ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لايجتمعان بل لايتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمن الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضدادا ولامماثلة بل مخالفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول لماسبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية ❋ المقصد السابع ❋ فى اختلافات المعتزلة) فى احكام الاكوان (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذ لو بقيت) الحركة (كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذ لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو كانت باقية كانت فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (و بالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (فى الآن الثانى) فى الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل فى الآن الثانى (كونا آخر) متجددا (لا الكون الاول) الذى هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه

قوله والمثلان ضدان) اى كضدين فى عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع فى كلام الآمدى ايضا

قوله فاذ لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولاشك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مما ذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة انه الكون الثانى حاصل ماذكر اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

❋ سيالكوتى ❋

الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب قوله (تسلقا) باتفاق بدتوار يدارمدن على ما فى الصراح والتاج وهو متعدد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى بتضمن معنى الترجى اشارة ان السلق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب والدى ظرف لاذكر وماكافة قوله (لم يجعل المماسة الخ) بل جعلها اعتبارا عارضا للكون للجوهر بالحيز قوله (اطلق القول الخ) اى قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلثة اقسام كما سيجئ قوله (مثل الآخر لاشتراكهما) فى تخصيص الجواهر بالحيز الذى هو آخر صفات الكون قوله (ضدان بالمعنى الاعم) اى الامرين اللذين لايجتمعان فى محل واحد سواء كانا متماثلين اولا قوله (كونا مخصوصا) غير الكون المخصوص للحيز قوله (اضدادا) لم يجعل الاكوان مطلق اضداد اولا متماثلا بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فان

وهو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالى (بما مر من ان المنافى للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه (لا الحركة (اليه) فانها لا تنافى السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون) فان قلت لا يخفى ان الكون الاول فى الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى فى الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز الثانى على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن الثانى المسمى بالسكون (ثانيها) اى ثانى الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائى) ومن تابعه (صورتين) اى قالوا ببقاء السكون الا فى صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى فى الجو) من غير ان يكون تحته ما يقله فلابد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحى) فانه لابد ان يكون متجددا (اذ لو بقى لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو امر) الحى (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأثم) اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (والزم هذا) الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية (بابى هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هنالك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون (فلقب بالذمى) اما لانه رجع

❁ سيالكوتى ❁

فان الاكوان مخالفة لاجتماعها فى الجوهر المحفوف بالجوهر الست **قوله** (وهو الكون الثانى) اى الكون الحاصل فى الآن الثانى فلا ينافى ما سبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر فى الآن الثانى **قوله** (بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هى كون يوجب الخروج عن الحيز **قوله** (وانه نفس الحصول) اى الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول فى الحيز الثانى واما عينيتها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول فى الحيز الذى هو الاين **قوله** (وبه قال ابو الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا وساكنا معا لان ذلك الكون فى الآن الاول حركة وفى الآن الثانى سكون والآنان لا يجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدين ذاتا ولا حيز فيه **قوله** (اى قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحى ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير **قوله** (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعيا او مجلبا **قوله** (ما يقله من الاقلال) بمعنى الحمل والرفع **قوله** (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه ازلى لا يتعلق به القدرة **قوله** (والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل) اى بعدم الحركة فى هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة اعنى السكون **قوله** (اذ ليس هنالك الخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد اى لا يتصور منه هنالك اى فيما اذا لم يتحرك الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشئ حالة البقاء غير مقدور **قوله** (اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم ان يقول باحساس جميع المعانى الجزئية التى

قوله لهوى ذلك الجسم) والا كان السكون الباقى اقوى من الاعتمال المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق الله تعالى فى الجسم الثقيل الهاوى سكونا باقيا يكون به لبثه فى الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة

عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا

(ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولمسه مغمضا لعينيه وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن اومتحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن اومتحرك ضرورة (ومنعه ابوهاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون فى الحيز بعد ان كان فى غيره وذلك الكون هوالسكون بعينه فى الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لوكان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لايتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون فى الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى ان (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطرب بها عليه فان راكبها لايدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل فى النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين و يظهر ذلك فيمن كان هاويا فى الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو فى حيز وانتقل منه فى نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف ما اولون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه و يميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها من بعض (وماهو الابالنظر الى التأليفات المختلفة) اولمسها فلابد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المختلفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابوهاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤى التأليف وهو) امر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وماتحتها لرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤى قائما بالصفحة العليا فقد رؤى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لو لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لاتأليف الصفحتين) يعنى انه لايقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ماتحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه

﴿ سيالكوتى ﴾

يدرك العقل التفرقة بينهما بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والمساوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا فى الحواس الباطنة موهومة عندمثبتيها **قوله** (وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد ان الاحتجاج المذكور انما يدل على ان الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى ان الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافا للاشاعرة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود **قوله** (بمطلق الوجود) الصواب ان يقال بمطلق الكون فى الحيز اذ الكلام فيه لافى الوجود **قوله** (بل ربما توهم الخ) اى تحكم باطلا بخلاف مافى نفس الامر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة قوله لايدرك التفرقة بين خصوصيات اكوانها اشار بذلك الى دفع مناقشة وهى ان التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذى هو المدعى ووجه الدفع انه اراد بعدم ادراك خصوصيات اكوانها **قوله** (فلم لايجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء

قوله التفرقة بين الحالتين) قال فى ابكار الافكار ولقائل ان يقول على حجة الجبائى ما المانع ان يكون على اصلك ماتجده الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لايبعد على اصلك ان يختلف احوال الشئ المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سود شعاعه فى جهة نظره فانه يرى الشئ الواحد شيئين وان كان الشئ المدرك لا اختلاف فيه أوان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح من اصول المعتزلة ولامحيص عنه

قوله ومنعه ابو هاشم واحتج الخ) قال الآمدى حجة ابى هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولايدرك التفرقة بينهما

قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث اذ نقلهم عنه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابى هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام اويقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر و المراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

قوله لرؤى الصفحتان معا) وليس كذلك اذ لاتدرك الصفحة السفلى

بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم روٴية الصفحتين معا (خامسها قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لانا) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوى والتشابه فى تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناعلى اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائى التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء) اى شرطا للتأليف فى ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اى هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم من قال انها) اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له (ومع ضعفه) اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) اى الاختلاف بين المتجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

﴿ الفصل الثانى ﴾

فى مباحث الاين على رأى الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر ﴿الاول قال الحكماء﴾ الجسم اما ان يكون متحركا اولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و(الحركة) عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كمال اول لما بالقوة) اى لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك ان كل ماهو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين **قوله** (باختلاف الاشكال) الباء للملابسة اى حال تلبسها باختلاف الاشكال لا للسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح **قوله** (فى مباحث الاين الخ) اى المباحث التى لها نوع تعلق بالاين لانها مباحث الحركة التى تقع فيه وتخصيص التعلق بالاين مع ان لها تعلقا بالمقولات الاخر ايضا لكون وقوعها فيه بديهيا متفقا عليه ثم اعلم ان الحركة معلومة بالكنه الاجمالى بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة الحس فلا يمكن تعريفها الحقيقى فالتعريفات التى ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجا وكمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهى وقطع المسافة والتوجه والتأدى كلها تعريفات لفظية باللوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى انها مقولة برأسها او داخلة فى واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال او الاضافة او الكيف او انها من مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشئ من تلك التعريفات على دخولها فى مقولة توهم ناش من توهم كون ذلك التعريف حدا **قوله** (من كل وجه)

قوله مختلف باختلاف الاشكال) الباء بمعنى فى اى يختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى اعلم

قوله فى مباحث الاين على رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على رأى الحكماء وليس بمتعين نعم هى عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى آنين فى مكانين او الكون الاول فى الحيز الثانى من مقولة الاين واما عند الحكماء فيل هى مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلا يظهر منها انها من اى المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على رأى الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاينية حينئذ على رأينا والمباحث على رأى الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة فى الكم والكيف وليس شئ منهما اينا فى رأى المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيجئ هذا واعلم ان البحث فى الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمنى

حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف و يلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل في بعضها و بالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اي الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله (فهو) اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) اي للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات اوغير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لائقة بصاحبها (وانه) اي ذلك الامر الذي هو الحركة (يؤدي) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه و يجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اي المتحرك (ما دام متحركا) بالفعل (فشيء منه) اي من الكمال الاول الذي هو الحركة (بعد بالقوة فهو) اي ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث

﴿ سيالكوتي ﴾

اي وجه متقرر في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة اتصاف الشيء بصفة و بخلاف كونه قبل شيء آخر او معه او بعده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التي عرضت لبعض الناظرين **قوله** (لان جميع ما يمكن الخ) اي جميع ما يمكن ان يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضا **قوله** (اي الموصوف الخ) اشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان اريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان اريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع ان المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك ان الموصوف بالحركة لا بد ان تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة **قوله** (وقد يعتبر في مفهوم الى آخره) كما في تعريف اللذة بانه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول **قوله** (وتوضيحه الخ) زاد في التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه تعريفا للحركة بالخاصة و بيان احترازات

قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتبارات ايضا فحينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث باعترافهم كونه بالقوة فيما هو في الاعتبارات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

قوله اي الموصوف بالحركة) فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية في قوله له حركة بالفعل

قوله في مكانه او على حاله) الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها

قوله اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ماهو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وماعداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) اي كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين

﴿ سيالكوتي ﴾

التقييد **قوله** (ان حقيقتها هي التأدي) اي لازمها ذلك كأنه نفس حقيقتها **قوله** (تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستعد الشيء له وان كان يترتب عليه **قوله** (تقتضي ان يكون شيء منها) اي محلها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم ان يكون الزمان الذي هو مقدارها ان يكون شيء منه ايضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالا لمحل الزمان الاول بل الحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل المقتضي هي الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك لزمان بالنظر الى اجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بانك ان اردت ان الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان اردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا ينافي بعض اجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى **قوله** (فهوية الحركة) اي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها **قوله** (في ذلك الكمال الخ) اجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول لا بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيما هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا ظهر ان تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصا من غير مخصص مخل لمنع التعريف **قوله** (تخرج الكمالات الثانية) اي من حيث انها كمالات ثانية **قوله** (انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع لعدم كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا الذوات

قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التأدي فليتأمل

قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ لا اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بادنى تأمل واما في الثاني فلثبوتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها ؟

العارضين لاباعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال انه بالقوة ويراد انه فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك (كما) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كما لا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث اوالحصول اوالخروج من القوة الى الفعل امايسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور

⟪ سيالكوتى ⟫

الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهيولى لا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مزل فيه الاقدام **قوله** (نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض فى الحركة المستديرة كالحد المفروض فى الحركة الآنية فكما ان الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة مالم يفرض ان لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ماقبله دون مابعده اى اعتبروا الحركة التى قبله **قوله** (ولا شبهة فى ان المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بان اولوية مابعد للفوقان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف **قوله** (بان ما اورده الخ) اى التفرقة التى اوردها تدل على تصورها بالوجه الذى يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة فى التعريف بتصور حقيقتها وتصور بالحقيقة ليس اجلى منها حتى يكون تعريف التى بما هو اخفى منها وجهان وجه اجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هى اخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما حررنا ظهر ان ما فى الشرح الجديد للتجريد من ان هذا الجواب لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى انتهى ناش من قلة التدبر لما عرفت ان حاصل الجواب المذكور ماذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ افراد والحال قبول الثانى ليس بشئ **قوله** (لان وقوعه الخ) ليس المراد ماهو

٢ لحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضى بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتأمل

قوله وقد اجيب عنه بان ما اورده الخ) قيل هذا الجواب لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر فى التعريف وبيان ان ما ذكر فى بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى فى حيز المنع واما الجواب الذى ذكره نفسه فلا يخفى مافيه من التعسف

الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله (فيقع في تعريفه) اي تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (ويقولهم بالتدريج) اوما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا ﴿ المقصد الثاني ﴾ ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اي الحركة بهذا المعنى (امر) موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة

﴿ سيالكوتي ﴾

الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشيء مرتين مع انه ليس بتدريج بل المراد ان الشيء المتصل في تفسير المطلق **قوله** (على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسما بعد الجزئين المتحدين مع الكل في الحقيقة والاسم متقدما على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدريج اي لا يمكن وجوده بحيث تكون اجزؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القطع واما في الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدريج هو وقوعه في آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه في آن آخر فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها اي لا يمكن حصوله في حدود المسافة واما باعتبار ذاته فدفعي وبما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التي اوردها الامام في المباحث المشرقية حيث قال لي في التدريج شك لان التدريج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء اوزوال شيء لشيء حادث آني وان لم يحصل ابتداء وجوده ان حصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحدوث آني وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لامتناع ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الواحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر واما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم **قوله** (وصفة) اي المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت **قوله** (الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصوره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق **قوله** (لا يكون قبل آن الوصول اليه) لا خفاء في انه لا يمكن الحصول في حد قبل ان الوصول اليه فلا فائدة في تعيينه الا ان يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد آن الوصول في امتناع الحصول فيه كحاله قبل ان الوصول **قوله** (كما اشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

قوله فيلزم الدور) قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام

قوله وصفة) اشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن

قوله اللذين للمسافة) اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدأ والمنتهى ليس الا مبدأ الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر فيه

قوله مردود بان هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا ان تصورا الآن والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشيء على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا تأمل.

مخصوصة ليست ثابتة فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة و باعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لاتكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولاوجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لاتتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع و الزمان ومافيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا فى ذلك اوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لايمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منه لايتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا (وهى بهذا المعنى) اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافى الاستقرار) اى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه اومنتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثانى فلانه لو استقر بعد المبدأ فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لامتوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون فى الحيز المنتقل عنه و) للسكون فى الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اى الحركة (الكون فى الحيز الثانى) فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اى مبنى ماذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج (اتصال الاحياز) فى انفسها (وعدم تفاصلها) الى امور لاتنقسم (اصلا بناء على نفى الجزء الذى لايتجزى وسنتكلم عليه وتستوفى القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد فى آن هو منتهى لزمان السكون فى الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التى عرضت لبعض الناظرين حيث قال فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه فى المكان الاول سكون واما المكان الثانى وانه محال لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الابعد قطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوق بتوسطه قوله (والذى يليه الخ) اى الحصول الذى يليه يكون مغايرا للحصول الاول فتغاير الحدان قوله (متتالية) اذ لولا التتالى لزم انقطاع الحركه قوله (قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله ان الحركة الباقية من اول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لاتعدد فى ذاتها وانما هو فى عوارضها فالقول بان الحصول فى حد معين غير الحصول فى حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة متتالية فاندفع السؤال قوله (على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع قوله (كالبياض الخ) يعنى انه آنى الوجود ما فى لبقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة قوله (ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما توقف عليه بيان

قوله مستمر من اول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيذكره فى ان تعدد المتحرك لايقدح فى شخصية الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما ما و حركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصى اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هى القاسر اوقوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به اوالعقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حق التأمل

قوله وذلك الحصول امر آنى غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التى هى موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لاينافى الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لاينافى انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

و ذ كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلابد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت اوخطوطا اوسطوحا لايمكن فرضها متتالية والا لكانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيمابين مبدأيها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لايمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر * المعنى (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا فى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأيها الى منتهاها و بعبارة اخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود

* سيالكوتى *

المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا **قوله** (انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعيا فى غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من ان انتفاء التوسط فى صورة انتقال الجوهر الفرد اظهر **قوله** (فلابد ان يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد ان يكون بينهما حاصل فى المسافة فاندفع الشبهة التى اوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون واما المكان الثانى وانه محال ايضا لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا قطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوقا بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط فى تلك الحالة بين المكانين حاصل فى المسافة المتوسطة بينهما فتدبر **قوله** (والاظهر الخ) انما كان اظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالاظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع ما يتوهم من ان للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فاظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع **قوله** (وبعبارة اخرى الخ) اشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها **قوله** (فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول ايضا بادنى تغير بان يقال اللازم من ذلك الوجه ان لاتكون موجودة بين الحصول فى الحيز الاول والثانى لا ان تكون موجودة اصلا لجواز ان تكون موجودة حين الحصولين حصول الشئ الواحد فى نفسه بخلاف ما اذا كان مركبا من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه فى زمان واحد آخر فى زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وان كان فى الحقيقة حصول اشياء متعددة **قوله** (لان الحاصل فى الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان للزمان اجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فهناك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل

قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الحركة انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عدة اجزاء مسافة و يعتبرها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالى على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالى كما اشرنا اليه فى مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالى النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلابد ان يقطع من الجوهر ايضا جزأ غير منقسم دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالى ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذى المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

قوله فلا يوجد هناك امر ممتد الخ) اذ او وجد لوجد نسبته فى زمان وجوده

قوله وبعبارة اخرى الخ) قد يناقش بان الظاهر من قوله و بعبارة اخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله فى الجزء الثانى

قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع يوجد فى زمان يحده آنان آن الحصول فى المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لاتتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد يدفعه

عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لايتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لاتدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج (نعم) انها وجود فى لذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اى نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى) الذى ادركه (فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذى تركه (عنه) اى عن الخيال (يتخيل امر ممتد) يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (فى الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا ودائرة) كما مر فى صدر الكتاب فى مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو فى الخيال لا فى الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذى ذكرنا فى تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصورها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمتنع ان يكون) هى امرا (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة فى اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها فى التوهم فقط وذلك لايمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا فى مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لاينقسم فى امتداد المسافة وانهما يرتسمان فى الخيال الحركة والزمان المنقسمين فى ذلك الامتداد فارجع اليه ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها فى مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير

﴿ سيالكوتى ﴾

انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا فى الخارج كما فى الزمان **قوله** فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدى الصورتين بالاخرى و يجوز ان يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان امر ممتد فصل واحد فى نفسه **قوله** (هى الموضوع الحقيقى) اى المتصف به بالذات فتكون الظرفية فى قولهم الحركة فى كذ كما فى قولهم السواد فى الجسم ظرفية المحل الحال **قوله** (لان ذلك السواد الخ) اى السواد الذى متحرك سواء كان الحركة من نوع الى نوع اومن صنف الى صنف اومن فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه والنوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصته الجنس او النوع مع انعدام الفرد **قوله** (بل فى صفته الخ) اى بل التبدل فى صفته بان حدثت بعد ما لم تكن حادثة فيه او حدث صفة مالم يكن ليس حركة **قوله** (ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص

قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح فى حواشى حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها فى الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثانى ان يقال حصولهما معا صار معدا للذهن بحصول امر ممتد فيه

قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا) قيل عليه الاشتداد فى جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لاشك فى لزوم بقاء الموضوع بعينه فى الحالين فى جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه مناف له قطعا

قوله والمفروض خلافه) قيل لانم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة فى المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق فى الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة فى الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة فى الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافى هذا الفرض

ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد (وهي) اى المقولات التى تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اى وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة فى الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثانى اما ان يكون بانفصال شئ اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و يثبته) اى يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اى ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او مايساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) و بهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء و يبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و (احدث فى الهواء) الباقى (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى فى ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذى فى الماء (تكاثفا فصغر حجمه) او عاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) اى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذى ذكرناه فى اثبات التخلخل (يعطى) و يثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) اى لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) وما لا مقدار له فى حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيولى (فى بعض الاشياء) كما فى العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب مايعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ماهو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز ان يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضى اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الاذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم فى الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافى القول بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذى ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه)

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية **قوله** (ليس لها فى ذاتها مقدار) بناء على ما تقرر فى محله ان الهيولى فى نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى اعنى الصورة الجسمية ففى نفسها ليس له مقدار اصلا فما قيل بانه يجوز ان لا يكون لها مقدار شخصى فى نفسها فلا ينافى ان يختص بدرجة من المقادير واجيب بانه لا يضر لان الهيولى اذا لم يقتض مقدارا شخصيا يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كله ناش من عدم الاطلاع على مقالهم ان مادة الفلك لا تقبل الا مقدارا معينا بناء على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضى مقدارا معينا فلا ينافى

قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سيأتى تحقيق هذا فى بحث الحركة فى الاين وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى

قوله وايضا فالقارورة الخ) وايضا فالآنية اذا ملئت وسد رأسها واغليت فعند الغليان تتصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء وازديادا فى حجمه بحيث لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله او عاد بطبعه الخ دفعا للسؤال عن اصل المسئلة

قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها انه لا مقدار لها شخصيا فى نفسها فلا ينافى ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقدارا شخصيا فى نفسها يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة

اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزأ يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر مايدل على اينه ولميته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (و يداخلها الهواء) او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه و يداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ما قيل ليس فى جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المتغذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس

﴿ سيالكوتى ﴾

بين القولين **قوله** (قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا استحالة فى ذلك او افاد اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمى لا ينفع **قوله** (على ما قيل اشارة) الى ان الزيادة فى الطول متحققة الا انها غير محسوسة **قوله** (لا يزداد به الطول) اى زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد فى جانب الرأس والقدم قليلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة فى جميع اقطار الاجزاء الاصلية والسمن لا يزيد فى اقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الزوال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السمن لا يزيد فى قطرين اقطار الاجزاء الاصلية **قوله** (ان الزيادة) اى الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يتحلل **قوله** (اذا احدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة فى الجسم المعين والحرارة **قوله** (فى اينه او وضعه او كيفه) فان الحركة الاينية يستلزم تبدل اوفيها لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية فى القوام واللون

قوله فيتجه عليهم الخ) ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فيجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالة الاتصاف بها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح فى هذه القابلية التى ادعى بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال فى الجواب يجوز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا

قوله اذ لا يزداد به الطول) رد هذا بان السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد فى الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التى هى العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد فى الاجزاء اللحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر فى السمن ازدياد الاجزاء فى الطول ايضا ام لا اذ ليس الازدياد به فى اقطار الاجزاء الاصلية اعنى العظام فتأمل

حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماقاله المجيب والا فالقول ماقاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا ﴿ الثانية ﴾ من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتبرد العنب ويتسخن الماء) فعند انتقال الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا (وزعم ان ذلك) الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اي في ذلك الجسم (دائما الا ان ما يبرز منها) اي من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لا يحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جدا (بل وفي الجمد) ايضا (وانه ضروري البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد (فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) اي بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنا فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط

﴿ سيالكوتي ﴾

تحركت في الكيف ايضا فكلمة او لمنع الخلو قوله (فالصواب ماقاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجا والمتحرك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر في التشخص والا لزم انعدام الشخص آنا فآنا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة في الكم على ما وهم بخلاف ما اذا لم يصر المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء باجزاء مع ربوط المفاصل قوله (فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة في شرح القانون منها وعبارة النجاة ايضا تشير الى ذلك ولعل القوم انما تركوا ذكرهما لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلي في الكمية لا تعداد افرادها قوله (بل كمون واستتار) اشار بالعطف الى ان معنى الكمون انحصار الاجزاء في باطن الجسم لا بمداخلة لان تداخل الجوهرين باطل قوله (ان الاجسام) اي العنصرية قوله (من جميع الطبايع المختلفة) اي الطبايع الاربعة قوله (وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان ما نرى خارجا بعد ان لم يكن اما لمحافظة اجزاء نارية او لمخالطتها فتلك النارية اما ان يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن او كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب

قوله فالصواب ما قاله المجيب) فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين او لا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا مع انهما متقدران بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار اصلا قوله اويقل برده) في بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اي عنده وفي بعضها بقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا و يختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفى حركة كل جزء منه) اى من الفلك حركة مكانية (نظر وتأمل (فمنهم من قال لا جزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) الحاوية او المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شىء مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) اى التحرك فى الاين (النقلة التى يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة هى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شىء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يخص منها الايان يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة و يتعدد بحسب تعددها وكان

﴿ سيالكوتى ﴾

جمهور الحكماء وباقى الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من اصحاب الخليط اى القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبايع الاربعة وليس المراد ان ههنا ما سيجىء وهو الخليط من كل شىء جسم وحيز وغير ذلك **قوله** (الى ان الحار مثلا اذا صار باردا الخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول اجزاء باردة فيه من خارج **قوله** (وهذه الاقوال ايضا باطلة) اما الاول فلانه يلزم من ذلك ان لا يصير الجسم الذى صار باردا بعد ذلك حارا لان الاجزاء النارية قد فارقه سابقا واما الثانى فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره واما الثالث فلان اجزاء الكل اطلق عليه تسامحا والاولى ما فى عبارة الشفاء اختصاص الجزء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سيأتى صريحة فى اثبات الحيز للحيز.

قوله وهذه الاقوال ايضا باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثانى بلزوم اطفاء الماء الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه فى بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار

قوله اما حاوية واما محوية)على سبيل منع الخلو

قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى فى اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان فى الفلك مبدأ ميل مستدير ها بان اجزاءه الفرضية متساوية فى الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله

قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى) لا نزاع فى ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستثناء لشهرة امرها

قوله واما الكواكب) وكذا افلاك التدويرات

قوله وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر آه) وايضا تلك الايون اما غير متناهية و يبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية و يبطله لزوم تناهى اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم

حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الاين بحسب الفرض وكما انه لايمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لايمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلايلزم تتالى الآنات ولاانقطاع الحركة ولاكون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غيرقارة ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولايمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض فى الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلايلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلاشك انه تتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعى لاتدريجى كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر (ومنعه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولافساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (اوالارض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) اى برقة القوام (اوهو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هو الاصل (محفوظة) ثابتة (فى الاحوال كلها) اى فى جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلاتبدل فى الصور اصلا بل فى الكيفيات (وابطاله) اى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل مايصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى (تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور فى بعض الاجسام و بطل القول بكونه محالا * الوجه (الثانى اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) اى بحيز معين من اجزاء الحيز الطبعى لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعنى استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذاكانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لايجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هى لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولايجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولابد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولاسبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتداء التكون حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى مالانهاية له (وجواب الاول

﴿ سيالكوتى ﴾

لقلنا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء **قوله** (وهذا ايضا الخ) نقل عنه قدس سره لوكان لفظة ايضا متقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا لايتصور اذاكانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذاكانت

قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة) فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية الا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وايضا كيف يدعى هذا فى الحركة فى المبادى التى هى من باب الحركة فى الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهى عين ذاتها فى الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما فى سائر الكيفيات مما لايعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة فى المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة فى الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق مانقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لاشك فى تجنب العقل عن قبول هذا الكلام
قوله ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة) اى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح فى حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لايمكن تبدل النوعيات ولو فرضنا لان اختلاف نسب الشخص لايجعله مختلفا نوعا واعلم انه لايلزم من هذا التبدل الآتى ان يكون كونا وفسادا لانهما حصول صورة جوهرية وزوال اخرى لاحصول عرض وزوال آخر
قوله وهذا ايضا انما يتصور الخ) نقل عنه انه لوكان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذاكان الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذاكانت حادثة
قوله لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة) اى لكون الجزء من ؟

ان الاصل) ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اى حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) اى الموجب الجزئى الخارجى (اخص) من الموجب الجزئى الحقيقى ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اى فلا يفيد البيان المذكوران فى الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون تخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعمدا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفى الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) فى الموقف الرابع (ثم نقول) فى بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التنقص) بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التى تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان فى الوسط) اى فى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة

❊ سيالكوتى ❊

الصورة حادثة قوله (ان اخذ خارجيا) اى بكون الحكم على الافراد المحققة فى الخارج قوله (عندنا) هم اهل الكون والفساد قوله (وان اخذ حقيقيا) اى بكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت محققة فى الخارج اولا قوله (فلا يفيد البيان الخ) فيه ان المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحكم فى القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقية كلية على ما بين فى محله قوله (لجواز ان تصدق الموجبة الخ) اى بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهى العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية اعنى لا شئ مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشفا هكذا ان الاجسام التى فى طباعها ان يقبل الكون والفساد فى طباعها ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على من له اطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمرى انه يطلب التفسير بتغيير عبارته ومفاسده اكثر من انه يحصى قوله (هو التجربة الخ) اى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغى ان يكون جوهرا واحدا باقيا على صورة نوعية تستحيل فى الكيفيات قوله (ان بقى شخصه) سواء كان مخالفا بالنوع للمستقبل اليه او موافقا له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد ايضا قوله (لكان اشمل) اى لكان البيان اشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجى انما يتصور فى الصور النوعية وهو انتقال من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو فى الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الاستعمال دفعى لانه لا يكون الا بالفعل والوصل وهما آنيان قوله (ان بقى نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر اى بقى النوع الذى حصل بتلك الصورة قوله (لم يكن التغير فى الصورة لان تغير) الصورة يتبع تغير النوع قوله (وان لم يبق نوعه) ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة

٢ الجسم متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا فى جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكلما تبدل صورة المائية صورة الهوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذى من حيز الهواء فان سئل لماذا كان فى ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس ما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق

قوله ينقلب بعضها الى بعض) بان ينتفى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى

قوله بحسب ذاتها بل فى لوازمها) المفروض فى كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى

قوله لكان اشمل) لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وايضا لو قيل ذلك لم يحتج فى ترتب الجزاء الى التقييد كما احتيج فى كلام المص

قوله وان لم يبق نوعه او شخصه الخ) فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكائنة وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافى ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية اشد يمنع انها استحالة فى التحقيق ولم يستقم قوله فى شق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل فى لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل الخ

لااشتدادها ولاتنقصها ولاالحركة فيها اذلابد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان فيها مايوجد فى اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والاكانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلافصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلايلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كمايلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم اوالمادة ولاوجود لشئ منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذاخلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء مافيه الحركة بل يلزم ان لايكون هناك الاكيفيات آنية الوجود لايوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لايكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها

﴿ سيالكوتى ﴾

لامتناع النوع مع بقاء الصورة فحينئذ يلزم عدم الصورة فى الوسط فلاتكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذاالتقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح ارجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله فى الصورة من وضع المظهر موضع المضمر **قوله** (اذلابد الخ) يحقق الانتقال فى الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولاحركة فيها كما يظهر بالتأمل **قوله** (زمان خال الخ) فيه ان بقى احتمال اسم بالابطال لوجوده فى الحركة الواقعة فى المقولات الاربع وهو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بان يكون فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان صورة من غير تتال وابطاله بانه يلزم ان يكون بين جوهرين وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا **قوله** (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها فى ذلك الخالى عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال **قوله** (ونقض الخ) وتقرير النقض ظاهر لايحتاج الى البيان **قوله** (واجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لالاجل ان الحركة غير موجودة فى الزمان الخالى عن الصور فان الانتقال التدريجى فى الصور موجود ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجى متخلل الزمان الخالى **قوله** (بان بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة فى الكيف مثلا حركة فى امر خارج عن المتحرك سواء فى نفسه او بحسب الحدود المفروضة اذافرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلايلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها مقومة لمحلها فى الخارج فلوفرض الحركة فيها لكان الموجود فى اثناء الحركة صورا متعددة فى الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولايمكن ان يقال الموجود فى الخارج امر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه انواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه فى الشفاء ولايمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا محصلا ليس بالفرض ولاكذلك فى الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع وعلى هذا

قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفى هذا الجواب نظر لانه رجوع فى المآل الى الدليل الثانى اعنى قوله وايضا فبدأ الحركة والنقض ليس الاعلى الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فى الدليل الثانى مبنى على انتفاء الصورة المعينة وفى الاول على انتفاء الصور كلها على ان فى الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجها آخر فتأمل

قوله وسائر الاعراض) فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثانى فظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم فى المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذى كلامنا فيه فكلا

ولامحيص عن ذلك الامام من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها (وايضا فمبدأ الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لا محالة فى زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لا تتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة لمعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك فى الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها و يجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه مجال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها فى المفهومية (بل) هى (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما) لمضاف

التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولامحيص الخ و يندفع ما قيل انا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الاين والكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال المنتقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثانى وهم **قوله** (انما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة **قوله** (وهذا الجواب الخ) او قرر الجواب ان الهيولى ليس متحصلة الا بالصور المعينة اما لو قرر بان الهيولى مع احدى الصور نوع متحصلة و بالصورة الاخرى نوع آخر وليس فى شئ من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل فلما بنا على تلك المقدمة فان الهيولى مع كونها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجيا **قوله** (لما كانت كذلك) اى لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها و انفصالها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصلة فى نفسها فانهم قالوا انها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لا يقدح فى تشخصها حتى ذهبوا الى ان العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام و الهيولى بالنسبة اليها كخشبة ملون بالوان متعددة فان تجزيتها بتلك الالوان لا يصير وحدتها الشخصية **قوله** (غير مستقلة بالمفهومية) اى لا يعقل الا عارضة لمقولة اخرى فالمعروض لمقولة اخرى معتبر فى ذاتها ولا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فارتفع النقض والمنع قوله الآتى فى الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان للاضافات طبائع مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فاما كون الآخر ضدا للآخر كالحارج والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون فى الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه فى طبيعياته واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون الانتقال فيها اى هو من حال الى حال دفعة وان اختلف فى بعض المواضع فيكون التغير فى الحقيقة واقعا فى مقولة اخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شانها ان تلحق مقولات اخرى ولا يتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض للاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع لا انتقال مطلقا فى الاضافة

قوله ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده الخ) فيه بحث لان الافراد المتبدلة هى الافراد الفرضية لا الحقيقية والا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك فكما ان المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل

قوله والبحث فيه مجال) اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى تابعة للصورة فى التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا الصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة و يدل عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز ان تتحرك فى الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم فى الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى فى الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة فى الجوهر مطلقا

ايضا (والافلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا الانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وحينئذ نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) اى ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة و يقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول و بعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول و بداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال و يرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان

﴿ سيالكوتي ﴾

الا تبعا لمقولة اخرى والثاني يدل على الانتقال واوفى فيها بالذات بعدم كونهما عارضة للموضوع بتوسط مقولة اخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة اخرى كانت الانتقال فيها بتبع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم اكثري لان عروضها بتوسط المقولات اكثر **قوله** (ان وجوده للجسم) خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا ما لا حركة له لا متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متبوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معا وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى **قوله** (كل حركة فهي في متى الخ) يعني ان لها متى لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه اى يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعا في حصول شئ ما في زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزيادتها و ينقص بانتقاصها و يتفاوت بسبب سرعتها و بطوئها في الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متاه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض

قوله ومنقوض بالاين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية

الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعيا ثم قال فى الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شئ آخر من كم او كيف فيقع التغير فى ذلك الشئ اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اى متى (كالاضافة) فى قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار (واما) مقولتا (ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لايكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لايوجد الابعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور كما لايخفى **قوله** (ثم قال فى الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل فى متى بطريقين احدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعى لان الزمان متصل واحد فى نفسه ومناه بهذا الاعتبار واحد لاتكثر فيه فضلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل فى الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعيا وعلى هذا اندفع الايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنيا فالانتقال من متى آنى وان كان تدريجيا فتدريجى فملخص كلام الشيخ فى النجاة انه لايقع الحركة فى متى بالذات وفى الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعى والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير متحير فى وقوع الحركة فى متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقد بعض القاصرين **قوله** (فلا يستقل بالمفهومية) اى لايعقل عروض شئ الابعد اعتبار التغير فى شئ فلا يكون مستقلا بالحركة **قوله** (وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه **قوله** (وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقا وفى الشفاء اما قوله الجدة فان الى هذه الغاية لم نحققها والذى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل ويلزمه فى الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو فى بعض الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها والا حركة واورد عليه ان تبدل السطح الحاوى حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى احدهما بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة فى نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية **قوله** (فاثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشئ قد لايفعل ولاينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل وينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشئ قد يتغير من ان لايكون ينفعل بالحيز وينفعله الى ان ينفعل بالحيز او ينفعله ويكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يشرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست فى الفعل والانفعال بل فى اكتساب الهيئة التى بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثانى ما سيأتى من انه لابد فى ذلك الانتقال تخلل سكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيرا يسيرا ولا فى ان يفعل ان ينفعل **قوله** (ومن المحال ان يكون الشئ الواحد الخ) لايخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شئ

من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى اثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة لحركة (اما فى القوة ارادة كانت اوطبيعة اوفى الآلة واما فى القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة اوفى الطبيعة اوفى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفصل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بان التبدل فى التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعا ﴿ المقصد الرابع ﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والا دامت الحركة بدوامها) اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها (وايضا فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ماهو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها فى الجهة) اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق و بعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وايضا فلانها) اى الحركة التى علتها الجسمية (اما للطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) اى عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التى هى علتها (فيلزم التخلف) اى تخلف المعلول عن علته (واما لا لمطلوب فيتحرك الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح

﴿ سيالكوتي ﴾

و بين التوجيه الى ضده فالصواب مافى الشفاء انه لوكان التسخن باقيا حين الانتقال الى التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد و ابرد اخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ بقصد الرد معا وهذا محال قوله (ولقائل ان يقول) يعنى ان هذا البيان انما يتم فى صورة الانتقال من التسخن الى التبرد اما فى صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذ الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة و الضعف يوجب الاختلاف بالانواع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان فى محل واحد فالتوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما قوله (لانهما ايضا الخ) الصواب لانهما لا يستقلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة فى الانتقال الدفعى والتدريجى قوله (العلة للحركة الطبيعية الخ) الحركة الطبيعية الموجودة فى الاجسام اى حركة كانت لما سيجئ من قوله وهكذا نقول فى الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة تقتضى وجودها اقتضاء تاما فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة لحركة للتخلف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء فندفع لان الكلام فى الحركة الموجودة قوله (والا دامت بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعا مع ان كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله فى حيزه الطبيعى فاندفع البحث الذى اورده بعض الناظرين معانه يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع قوله (وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبنى عليه كما عرفت قوله (وسيأتى الكلام عليه) اى على اشتراك الجسمية قوله (فتنقطع عنده) اى يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تخلف

قوله ولقائل ان يقول الخ) وايضا الدليل المذكور ينتقض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

قوله ليست هى الجسمية) اى ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل و به صرح فى حواشى حكمة العين وفيه بحث لان العلية باى معنى نفى عن الجسمية هى المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا اخرج الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء قسرا اوادراك انتفاء المانع فى الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر

قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها فى الجسمية اشتراكها فى الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثانى فى التحقيق على ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثانى والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء فى الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهى الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فينقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب بلا عينه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل فان قلت الكلام فى الحركة الطبيعية وهى المستقيمة كما نبهت عليه

وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذى تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة منقضية ؟ و يلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شئ من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اى بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) اما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق واما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما فى الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا فى الحركة الارادية) اذلابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التى لاشعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تكون هي مع الحالة التى لاتلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لايتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلاشعور اذ لابعد فى ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لاارادياموقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (و يعلم من ذلك) الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التى هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل فى فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلى) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لاتكون الاكلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) اى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

❊ سيالكوتي ❊

المعلول عن العلة التامة فاندفع ماتوهم من انه يجوز ان لايصل اليه وعلى تقدير وصوله اما يستلزم سكون الجسم عند حصوله اولم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل على ان تجدد المطلوب انما يكون من علة له مشعور **قوله** (لانها ثابتة) اما فى نفسها أو باعتبار الاولى الذى هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الى حد لمسافة **قوله** (هي الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لابدلها من علة مختصة **قوله** (اذلابد من الشعور الخ) وانتم ايها الحكماء لاتثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من قسمة الحركة **قوله** (تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات فى الخيال لايتوقف على وجود تلك الحركات فى الخارج حتى يلزم الدور فانا نتخيل صورا لاوجود لها فى الخارج على ما تقرر عندهم من ان الصور الخيالية قد تجئ من خارج وقد تجئ من داخل كما فى المقامات **قوله** (فالمتحرك الخ)

؟ والمطلوب بها ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لاذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لايلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا فى الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

قوله لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية فى عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لايدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لابد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الى شئ غير قار يكون مقتضيه قارا فتأمل

قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام فى الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك فى اقتضاء الجسمية قال الكاتبى مجيبا عنه وللقائل ان يقول هذا الكلام لايضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذى ذكرتم لايكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لايلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى لخصوصها وعموم الجسمية واذا اسند اليها لابطريق الوجوب بقى ههنا بحث وهو انهم صرحوا فى كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لاغير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان تكون علة مستلزمة لها فليفهم

قوله اذلابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطبايع شعورا ؟

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك ❊ المقصد الخامس ❊ الحركة تقتضى امورا ستة ❊ الاول مابه) الحركة (اى سببها الفاعلى) فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية (الثانى ماله) الحركة (اى محلها) فانها عرض فلابد لها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (اى المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اى المبدأ الخامس ماليه) الحركة (اى المنتهى وذلك) اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (فى الحركة المستقيمة واما فى) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتهما (الا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المدار اى الزمان فان كل حركة) تكون (فى زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا ❊ المقصد السادس ❊ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اى بوحدة هذه الامور الستة لابغيرها (ضرورة ووحدتها) اى وحدة الحركة (كما قدمر) فى مباحث الوحدة (اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه) اى فى بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث ❊ احدها فى وحدتها الشخصية ولابد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولابد) ايضا فى وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعنى المقولة (اذ الشئ الواحد (قد يستحيل و ينمو معا) فى زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده (من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى (بل قد يعرض له) اى للشئ الواحد (انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) فى الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف مافيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة ومافى حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة فى مسافة تغاير الحركة فى مسافة اخرى قطعا (ويتبع ذلك) اى وحدة مافيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة مافيه فاشتراط وحدة مافيه يغنى عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفى فى الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وماليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما تتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) اى من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و) تارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان تفرض

❊ سيالكوتى ❊

وما اورده عليه من ان هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا ان نتحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لاننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لايكفى فى صدور حركة معينة واقعة فى جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئى لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صادر تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة فى اثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات **قوله** (اذ ليس هناك الخ) لكون الحركة الفلكية ازلية ابدية عندهم

٢ لمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيفة منهم من اثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء فى الانهار وانحرافها فى الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا كذا فى المحاكمات

قوله بل انما هى تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئى من حيث الجزئية والتشخص لايمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور العقل الجزئى من حيث هو جزئى موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كاف فى صدورها عن المختار

قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفى فى صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة فى تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها

على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لايغنى عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا (ولابد) فى وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لايعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر انه لابد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد فى تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) فى كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) فى تلك الحركة (يوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لايبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (واحدة شخصية الخ) فى الشفاء ان الشرط فى وحدة الحركة هو ان لايكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا ان يكون بحيث لاينقسمان ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كان منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما فى الشرح الجديد للتجريد من ان مجموع الحركة الذى بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناش من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة فى الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعا مركبا من بعضين منسوب احدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين فى زمان معين لاتختلف حركة هذه بان رامية زيد اوعمرو اوغير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل فى تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لايكون وحدة المحرك المعين بخصوصه معتبرا فى وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين اى معين كان معتبرا فى وحدتها فتدبر **قوله** (ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) اى لافصل فى الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمى محض يوصل للحركة بالقياس الى المحركين **قوله** (ان الاثرين متغايران الخ) بنفسها فى الحركة بمعنى القطع و باعتبار النسبة

قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك فى انه لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلوب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين فى زمان معين لايختلف حركته هذه بان رامية زيد اوعمرو اوغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له فى تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل

قوله قلنا نختار ان الاثرين متغايران الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التى حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لاتبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتبار ان اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التى يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه فى المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق فى الاعيان كما صرح به فى المقصد الثانى من هذا الفصل ولايحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله فى المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح فى حواشى معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل فى نفس الوجود ولادخل له فى لوازم الوجود قلت لوسلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقى ههنا اشكال ?

وذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثانى الابحاث (فى وحدتها النوعية ولايخفى ان مايعتبر فى الوحدة النوعية بعض مايعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى مايعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هى وحدة (مافيه و) وحدة (مامنه و) وحدة (ماليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد مامنه وماليه اما فى الكيف فمثل ان يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافهما بالنوع لاختلاف مافيه منضما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك مامنه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة) فى الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لايوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية (ولاعبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر و (لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لايوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص (واذا لايوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص فى الحركة (فالنوع اولى) بان لايوجبه ذلك الاختلاف لان كل مايوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (فحركة الحجر الى العلو قسرا و) حركة (النار اليه طبعا لاتختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى

﴿ سيالكوتى ﴾

الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولايستلزم ذلك التغاير الوهمى تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لاتبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة او باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين **قوله** (كانت الحركة الخ) لايخفى ان هذا البيان لايصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتى والتقرير الذى ذكره الشارح انه لادلالة فى المتن عليه **قوله** (الى بيان) ان الاختلاف النوعى فيما اختلف فيه الامور الثلثة اولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر كلام الشارح وكذا تسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان التقابل التضاد وتصدق المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منها مغايرا للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض **قوله** (وهذا القدر كاف) اى كون موصوف كل واحد منها مخالفا بالآخر كاف لاختلاف الحركة فى الماهية الواجب فى تضاد الحركات ان يكون مبدأه ومنتهاه مخالفا بالنوع للاخرى ولو بالفرض كما سيجئ فى بحث التضاد **قوله** (كذا فى المباحث المشرقية) لعل

٢ اشرنا اليه فى المقصد الثانى من هذا الفصل فليراجع اليه على ان الكلام فى تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لايصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف مافيه والكل مختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

قوله لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية الخ) فان قلت هذا جار فى كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا فى الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لايتبدل لان اصلا فلايصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة وسيشير الشارح فى اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية واما المصطفوى فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوى

القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لايوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحجار نوع واحد)وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه ومامنه ومااليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلايكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولابوحدة الزمان لانه نوع واحد لاتختلف حقيقته) فلافائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدارلها(واختلاف العوارض) بالنوع (لايوجب التنوع) فى المعروضات كما ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة(الجنسية ومايعتبر فيها) من الوحدات(بعض مايعتبر فى)الوحدة(النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية (و يترتب)اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التى تقع)تلك الحركات(فيها) فالحركة فى الكيف جنس هوفوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ❊ المقصد السابع ❊ الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) فى مباحث التقابل (ان لاتضاد الابين الانواع)الحقيقية (الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحاله والنمو غير متضادة)لانها اجناس تجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد(وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان(فلا لماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلاتضاد بين الحركات المخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة

❊ سيالكوتى ❊

الحوالة للاشارة الى انه غير مرضى عندنا سيجئ ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة فى كل حركة مستقيمة يخلف حركة اخرى فى المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لاتضاد بينهما والاتصاف بالمبدأية والمنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجئ تحقيقه **قوله** (بل هاتان الخ) اشار الى ان الحيثية تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالتنوع من حيثية اخرى **قوله** (وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه ومامنه وما اليه امر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجيا كان مافيه وما اليه ومافيه متوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك فانها تحتاج اليهما فى الوجود فى الشفاء فى الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التى تقوم ماهيتها وبه ماهى فيه وايضا مامنه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة فى النوع **قوله** (فهو عارض للحركة ومقدارلها) اى يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة اوساعتين فلا يرد ماقيل ان الحركة التى اعتبر فى اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارا لهما فانها حركة الفلك الاعظم **قوله** (فالحركة الواقعة فى كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها اوتكون داخلة فى احدى المقولات اوتكون الحركة فى كل مقولة من تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه **قوله** (متحدة فى الجنس العالى) اراد بالعالى ما لايكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد فى الجنس العالى اذا كانت تحت الاين اجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته انواعا بناء على الخط المستقيم والمستدير مختلفات بالماهية كما اشار اليه الشارح سابقا و بينه الشيخ فى الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليها ولذا لم يتعرض

قوله بل هاتان الحركتان متفقتان)فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفى الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعى باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها انما هى حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلاخفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا و يمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح فى بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتى وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا

قوله فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية الخ) لاخفاء ان القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جنسها انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقوليتهما على الاربع بالاشتراك اللفظى فلايتحقق مطلق شامل اوبالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل بمثل مامر فى الوجود والثانى ذهب اليه اكثرون متمسكا بان الحركة كمال اى وجود شئ لشئ من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لايتصور كون بعض الحركة اولى اواقدم اواشد فى كونه حركة بل لو امكن ففى الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لايقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا لانا لانم ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان فى الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالى وهو الحركة فى الاين غير ظاهر فليتأمل

قوله وان امتنع اجتماعهما حينا فلا لماهياتها) كالوقوف فى النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك فى الكيف او الوضع ولم يتحرك فى النمو لايكون لاجل التضاد

فى الجنس الاخير (منها) اى من الحركات (فى الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع و بينهما من الخلاف ماهو اكثر مما بين احدهما و بين التصفر و التحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولامعنى للتضاد الا ذلك (وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فى الطبع يتوجهان اليه و بينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لايتجاوز (وفى النقلة كالصاعدة و الهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود و بينهما غاية الخلاف والى مافصلناه اشار اجمالا بقوله (اذلها) اى للحركة فى هذه المقولات الثلاث (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه و بين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلاتضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لاتضاد فيها ﴿ المقصد الثامن ﴾ تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فان الصاعدة والهابطة ضدان) بلاشبهة (وان اتحد مافيه) هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعنى وحدة مافيه (ولالتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل فى حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على مافى المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فى هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هى ان تكون فوق الماء وتحت النار و يرد عليه انه يلزم منه ان لايكون تضاد فى الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلاتكون حركة الحجر

﴿ سيالكوتى ﴾

الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الاين **قوله** (من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية اواينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلامصادرة **قوله** (تضاد الحركات الخ) اى تضاد كل حركة مع اخرى ليس لاجل تضاد مافيه فقط لانه يوجد فى التصور بدون تضاد مافيه وكذا الحال فى المتحرك والمحرك بل تضاد كل حركة مع اخرى لاجل مافيه ومااليه واما كونه فى بعض المواد لاجل مامنه ومااليه و فى بعضها تضاد امور اخر فمجرد احتمال عقلى لايضر المقصود نعم لوتحقق التضاد فى مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما اورده صاحب التجريد من انه يجوز تعليل الواحد النوعى بعلل متعددة فيجوز ان يكون التضاد فى بعض الصور لتضاد مافيه وما اليه وفى بعض التضاد مافيه او المحرك او المتحرك انما يرد ان لوكان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة فى بعض الصور على ثبوته فى جميع الصور لاجل تضاد مافيه ومااليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لايكون بدون تضاد ما منه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر اولا **قوله** (وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد من الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هى المتوسطات باعيانها كما ان المسافة فى النزول هى المسافة فى الصعود كذا فى الشفاء **قوله** (تنتهيان الى طرف واحد) فلايكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولابد فى تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى **قوله** (فلاتكون حركة الحجر الخ) فيه ان كلا الحركتين

قوله من ان الحركة المستديرة لاتضاد فيها) بيان لما الذى هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما الذى هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هى التى بسببها لم يجز فى الوصفية تضاد كما سيظهر

قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد مافيه)اعترض عليه بانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول فى صورة بدون مايدعى عدم عليته لايدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقا لجواز تحققه فى تلك الصورة بعلة اخرى و بهذا ظهر ما فى تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفى تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس تضاد مافيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلى لايستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر فى الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هى العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزء من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزأ من العلة التامة

قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع ان المحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) اى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) اى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول) اى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) و يعدم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من الاطراف واليها اعنى (بحسب ما منه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لابد من اعتباره (فانهما) اى ما منه وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (او دونه) اى دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) اى نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه) و باعتبار هذين العارضين صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد و بينهما

﴿ سيالكوتى ﴾

متوجهان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف الصعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط **قوله** (بين الحركات الموجودة تضاد) اى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى ازمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد فى اثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يعلل عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لا تعلق الحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها **قوله** (اعنى بحسب ما منه الخ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها اطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولا كونها ما منه كيف ما اتفق بل من حيث انها متضادان مثلا بعد المركز و المحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد او من حيث كون احدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع حالا اى التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه فى الضدين فقول الشارح من حيث انهما متضادان بيان لحاصل المعنى **قوله** (وصار تضادهما بالعرض سببا الخ) ولا استبعاد فى كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجبا للتضاد بين الشيئين

قوله مع انهم صرحوا بخلافه) اى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

قوله لان حركة الحجر الخ) لان المحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو

قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمانا ولا يتصور للزمان زمان

قوله من جسم بسيط) اى يحدهما جسم بسيط لا انهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته

قوله و باعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعنى الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان اصلا) اى لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدائين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما ستنبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس مامر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى اتصاف

﴿ سيالكوتى ﴾

بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض امرا داخلا في جوهر هذين الشيئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعليهما وهو الاسخان وتبريد الصادر ان منهما يتضادان بالذات وكذا الحال في الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد فحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار و بالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احداهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار **قوله** (بين مفهومى المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التى من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتى بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولا كيفما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأهما هو بعينه منهما في استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منتهاها مغايرة ذاتيه بل يعرض ذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهى حركة واحدة متصلة لا رجوع فيها انتهى ويعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين في مسافة واحدة فان حصول المبدأ منتهى فيها بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ فيهما ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المبدأ منتهى **قوله** (يتأخر عنه الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له **قوله** (فلا يكون تضاد هذين العارضين الى آخره) لان المتأخر لا يكون علة للمتقدم ولكن الكلام في تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى ما في الشرح الجديد للتجريد من ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر **قوله** (بخلاف القرب الخ) هذا مخالف لما في الشفاء من ان الحركات المتضادة هى التى تقابل اطرافها وانما تتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقى في ذواتها مثل السواد والبياض والثانى ان لا يتقابل اطرافها في ذواتها وماهياتها بل لامر خارج وهذا يتصور

قوله (ولا بحسب عارض لازم) لفظ اللازم يشعر بان التضاد في القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى في تضاد الحركة ولو كان مفارقا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء

قوله (قلت لا شك الخ) قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل علية المتأخر للمتقدم فتأمل

احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل وانها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة او فرض او غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدألها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ والمنتهى) اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتا هما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ المبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل

قوله كانا متضايفين له) ظاهر العبارة ان يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

﴿ سيالكوتى ﴾

من جهتين احداهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفى المسافة المتصلة بين السماء والارض هما قطبان او مكانان وطباع النقطتين ومكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق النسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فبان يكون احد الطرفين فى غاية القرب والطرف الثانى فى غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا وآخر لزمه ان كان سفلا واما المتعلق بالنسبة الى الحركات فمثل ان يكون احد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح فى ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما اليه فيهما مضادا ومخالفا للآخر فى المبدئية والمنتهية لا باعتبار انه فى غاية القرب او فى غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجبا للتضاد قوله (وههنا بحث الخ) مقصود القائل انه اذا فرض ابتداء المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهاها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح قوله (اذا نسب احدهما الى آخر بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجئ انه لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا وقدمر منقولا فى الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ

قد يكون جسم واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها ايضا (فليف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفى زمانين) اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية الحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبنا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ❊ فرع ❊ على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لا تضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسى غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مختلفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشئ منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فتكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم

❊ سيالكوتى ❊

والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ **قوله** (قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها فى جسم واحد كذا فى الشفاء **قوله** (قلت هما الخ) خلاصته ان الاضداد لا تجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريبا للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان فى جسم ولا يجتمعان فى الموضوع القريب **قوله** (لا تضاد الحركة المستديرة) اى اللغوية اعنى المحنية واما المستديرة الاصطلاحية اعنى الوضعية فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وابعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحدا فلا يوصف بالتضاد اصلا **قوله** (سبب الخ) بان يكون مبدأ احدى الحركتين منتهى للآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كما فى الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدأهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددتين بدون الخلاف **قوله** (وذلك باطل الخ) اى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لا تضاد بينهما **قوله** (وايضا كل قوس) قيل القوس الذى يفرض على محدب الفلك الاعلى لا يمكن فرض ما هو اعظم منها فيكون الحركة عليها ضدا للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر فى مبحث الحركة لا بدان يكون احدى الجهتين فى غاية البعد من الاخرى لان كل منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى اعظم مما عليه **قوله** (فتكون هى من حيث طبيعتها الخ) فلا يلزم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ما هو اكثر تحدبا اولى بالضدية **قوله** (للاستدارة المجردة) اى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل فى المبدأ والمنتهى المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها وكل ما هو يفرض ضدا كان ما هو اكثر تحدبا اولى به فلا يكون شئ منها اولى **قوله** (ولما امتنع الخ) وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لا بد فى الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة

قوله وايضا كل قوس تفرض الخ) فيه بحث لان القوس التى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التى هى على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة اولى من غيرها

قوله لا يقال طبيعة الاستدارة الخ) هذا رد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة

في الموضوع فلا يكون ضداله (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلوكان بين المستديرات تضادلكان لمستديرة واحدة اضداد غيرمتناهية متخالفة بالنوع وذلك لان (طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسى (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلوكانت المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلوفقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخراعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى ما فيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ماذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولاشك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون مامنه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات ﴿ المقصد التاسع ﴾ الحركة ليست كما بالذات) فانها

﴿ سيالكوتى ﴾

موجودا على موضوع المستقيمة **قوله** (لان طرفى مستديرة الخ) هذا الدليل اخص من المدعى لانه لا يجرى فى المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء **قوله** (واما الحركة الى التوالى الخ) دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين **قوله** (ولا يخفى الخ) مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما بفعل الآخر وتجد غايتها وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدئها ومنتهاه مخالفا للاخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء **قوله** (وان كانا مفروضين) قد عرفت ان تغاير المبدأ والمنتهى بالعرض لا يصحح التضاد بينهما ولا بد فى تضاد الحركات من تضادهما بالذات او باعتبار عارض لازم كما فى الصاعدة والهابطة **قوله** (وذكر فى الملخص الخ) فيه بحث لان الكلام فى التضاد الحقيقى المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون فى الحركات بسبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع فى انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة والمستديرة و بين المستديرات ام لا فالنزاع معنوى **قوله** (امورا موجودة الخ)

قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها) فان قلت الاطراف متحدة فى المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوى مبنى على المغايرة الاعتبارية .

قوله للتضاد بين المبدأين والمنتهيين) اى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية

قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات) فيه بحث لان مامنه وما اليه فى المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العرض كما فى المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ماهو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى فى هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشاؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل

من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض و يعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلابد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) اى للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هى اجزاء لمكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ﴿ المقصد العاشر ﴾ ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثانى) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة فى الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية

﴿ سيالكوتى ﴾

فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما **قوله** (انما يتصور فى الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول فى المكان يستدعى المسافة بخلاف الحركة فى المقولات الاخر فانها لا تقتضى الا وجود المقولة التى تقع فيها الحركة واما المبدأ الذى ينطبق بهذه الحركة عليه فلا **قوله** (اما متصلة) اى فى الاجسام البسيطة او متماسة اى فى الاجسام المركبة **قوله** (فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا) اى على تقدير كونها متماسة **قوله** (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض امكنتها **قوله** (اذ لا توجه فى الراكب) ان اريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق فى الراكب وان اريد به مبدأ التغير فليس بمتحقق فيه والظاهر هو الثانى لان انتقال المكان بدون ان يكون مبدأ التغير فى المتمكن ليست بحركة **قوله** (فى الاجسام المنتقلة) اى من مكان الى مكان او من وضع الى وضع او من كيف الى كيف او من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها

قوله انما يتصور فى الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة يجرى الانقسام بحسبها فى الاقسام الاربعة

قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق فى مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

قوله وقد لا يكون كالصور) اى كالصور النوعية كما دل عليه كلامه فى حاشية التجريد حيث قال لا شك ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلاث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعا و بالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين اصالة و بالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع و بالعرض

وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (امّا ان يكون مبدأ الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه امّا مع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهى) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهى) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر فى مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هى (التى على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض ﴿المقصد الحادى عشر الحركة﴾ اذا قيست الى حركة آخر فهى (اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (فى زمان اقل من زمانها ويلزمها) اى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اى المسافة التى مقدارها اكثر (فى) الزمان (المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهى التى بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (فى) زمان (الاكثر او) تقطع (الاقل) من المسافة (فى الزمان (المساوى) وربما قطعت مسافة اقل فى زمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم بطلانه ظاهر) بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) فى القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا قدر انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة الحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به

﴿ سيالكوتى ﴾

كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية اولا وبالذات كما حقق فى محله **قوله** (اما ان يكون فى غيره) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو القاسر واما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة ما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن ان يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية اولا بالذات كما حقق فى محله **قوله** (او ان يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه انه مستفادا منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة فى الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة **قوله** (على نهج واحد) لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ **قوله** (اذا قيست الخ) اشارة الى ان الحركة فى نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء **قوله** (فخاصة قاصرة الخ) قيل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها فى زمانه اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة ولا لازم الجزء وقطعها فى زمان اقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة **قوله** (بنسبة غير قليلة) اى بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة

(ويكون)

قوله اما ان يكون مبدأ الحركة فى غيره الخ) فان قيل فعلى رأى من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا

قوله ومنهم من قسم الخ) بناء على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها

قوله فهى اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتى والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات

قوله فخاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها فى زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطئ التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها فى زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة فى الزمان المساوى اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل فى الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور ابطأ منها حتى يكون هى اسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع فى جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطئ يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلايم اصول الفلاسفة ؟

(ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) اى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لامحالة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركاته (الف الف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة (فلا نظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المتخالفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) اى الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا فى تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا * منها) اى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اى اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم ينتقص اصلا (جاز) ذلك (فى الثانى والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية فى المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هى القاضية بعدمها) اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهى) اى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فالحكم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اى ومما ذكرنا فى دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة) بالنسبة (الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اى السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء

﴿ سيالكوتى ﴾

لان فرع احاطة الوهم بتلك النسبة **قوله** (اذا ارتفع) اشارة الى ان كلما غير واقع فى موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا **قوله** (لان جميع الممكنات الخ) اخذ ما لا يعنى وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك ما يعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه **قوله** (والعادة هى القاضية الخ) بيان لمنشاء توهم الاستحالة بانه ناش من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقى كلام المتن والشرح اعادة لما سبق لا حاجة اليه فى اتمام

٢ كما مرت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاء

قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته) قد يجاب بان السكون عندنا عدمى فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته وليس ابعد منه ان يدرك حينئذ سكون الفرس التى يعدو اشد عدو فى الزمان المتطاول فى مكان واحد

قوله مبنى على بحث الجزء) فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

قوله اى اذا ارتفع) فسر سور الكلية اعنى كلما باداة الاهمال وهى اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك فى الثانى والثالث اذ لو ابقى على ظاهره لدخل الوقوف فى الثانى والثالث فى العرض المذكور

قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

قوله ويمكن المضايقة الخ) اى المضايقة فى بطلان التالى لا فى الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة فى الدليل الشرطى بتمامه

فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ قال الحكماء علة البطء اما فى) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما فى) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر) واعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا) يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (ان كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لاتذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى) اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لاكله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى و يعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لايكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود

﴿ سيالكوتى ﴾

الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمى الناشئ من جريان العادة **قوله** (كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معا كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك فى المثالين فان مثال الممانعتين يحصل من جمع المثالين **قوله** (بين كل حركتين مستقيمتين) اى الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم او المنحنى والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائى انما هو فيهما كما يدل عليه دليله واما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل فى الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شئ عنه واليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هى طرف مسافة وكيفية هى نهاية حركة ومقدارا وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لايقال قوما لم يجوزوا **قوله** (ومحصول ماذكروه الخ) لايخفى ان هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تناهى الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مماذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهى الابعاد يتوسل بتلك الكلية الى ان الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية **قوله** (والاظهر ان يقال الخ)

قوله لان الفصول لاتقابل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من ان الذاتى لايكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه فى بحث الوجود

قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب فى البطء نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما فى الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لاتعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ماذكرناه وهو الارادة

قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) فى هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح بسهم اكبر رمى فى الماء واصغر رمى فى الهواء فان الاول ابطأ من الثانى وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة فى الماء لا على صوب المركز بطأ بالقياس الى المرمى فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة واما فى المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة بطئية المرمى فى الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ماذكر ثم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمى فى الخلاء باطل وايضا يلغو فرض رميهما بقوة واحدة

قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير فى اوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لايختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها و بهذا ابطل المصنف وقوع الحركة فى مقولة ان ينفعل كما مر هناك

قوله واكثر المتكلمين من المعتزلة)سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

فى ذلك لآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آنى) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آنى) اى حادث فى آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلولم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لاتتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لاحركة فيه) لا الى المنتهى ولاعنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع فى آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لايجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لاينقسم) ذلك الجزء (فانتم لاتقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لابالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ايضا ولايمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لاحركة هناك لا الى ذلك الحد ولاعنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا

﴿ سيالكوتى ﴾

لان السابق يرد عليه ان الوصول اذا فرض زمانيا يكون حاصلا فى مجموع النصفين لافى كل واحد منهما فالترديد لامعنى له فلابد من التعرض بعد انقسام الحد الذى اليه الوصول حتى لايكون الوصول فى مجموع النصفين و بعد التعرض لذلك لاحاجة الى الترديد المذكور **قوله** (والرجوع) لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه مافيه **قوله** (فيلزم تركب المسافة) وتفصيله فى حواشى الشارح على شرح حكمة العين **قوله** (فهو سكون) وعلة السكون لكونه عدميا يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تنافى الآنين وماقيل ان علته الميل القسرى فانه كما افاد قوة التحريك الى حد معين افاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذى هو المدافعة اومبدأ المدافعة كيف يكون علة للسكون **قوله** (وابطلها الخ)ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية فى الحدود المفروضة فى المسافة التى تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع اوسببها **قوله** (يكون بينه و بين الخ) بناء على ان الحركة ليس له اول حدوث اذ لايوجد الافى زمان والابعد زمان اذ هى مقتضيه لاين كم يكن الجسم قبله فيه ولايكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرا زمانيا **قوله** (فوجب ان يكون كل منهما فى آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لايمكن ان يكون آنيا والالزم وقوع الحركة فى الآن وان اراد بايجابه لها انها تحصيل بعده فلاتخلف فلا نسلم ان اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات

قوله والاظهر ان يقال الخ) واما ما ذكره اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثانى ومنعنا ان الوصول فى الزمان الثانى بل فى مجموعه وان اردت الوصول الناقص اواعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى كلامنا فيه

قوله لزم تتالى الآنات) اجاب عنه الكاتبى بما حاصله ان لزوم تتالى الآنات فى الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا فى الخارج وهو ممنوع ولزومه فى الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة انما المستحيل تتالى الآنات فى الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالى آنان فى الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لاينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزآن فى المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام فى الخارج ممنوع فكذا تركبه منها فى الذهن لايقال اذا لم يكن الآن موجودا فى الخارج لايكون مجموع الآنين موجودا فيه فلايصح وقوع الحركة فيه فلايتم ماذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالى الآنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا اوموهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا

قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها) واما اذا تحقق الآن ولم تتال فلايلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلايلزم من انطباقه عليها محذور وهذا لان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه

قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضى الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لايلائمها لانه فى الحيز القريب بل الميل القسرى كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين فى ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون فى ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومدافعة الى جهة السفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون قسرى والقاسر امتناع تتالى الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة

واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتلب فى الحجر و يضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب بان الخردلة

❊ سيالكوتى ❊

للايصال والتنحية فى زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة واخذ الميل فى الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين فى آن واحد والتحقيق ان العلة الموصولة الى الحد ليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد الا آنا فاذا تحرك فلابد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يكفى انتفاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد فى انه اوله اول حدوث وهيولى ذلك الاول موجودة اذ ليس وجودا متعلقا بالزمان كالحركة حتى لا يكون له اول حدوث والآن الذى فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذى فيه اول وجود الميل الثانى لان الشئ لا يكون فى طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضى ان تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن ان آخر الميل الاول غير اول الميل الثانى فهما سكون هذا خلاصة ما فى الشفاء تعدية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة فى هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا فى آن وان اجتماع الميلين محال وان المعنى المراد اعنى العلة الموجدة لا يمكن ان تكون معا وانه لا يمكن ان يكون زمانيا بمعنى ان يكون وجوده متعلقا بالزمان وان كان زمانيا بمعنى ان يوجد فى الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما اعطينا و كن من الشاكرين **قوله** (وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان فى مكان اول لان اعتماد المجتلب حال غلبة احدث له كونا فى مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل فى ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل فى آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ **قوله** (فلاشك انه ينزل الحجر الخ) يمكن ان يقال ان الخردلة بعد الملاقات ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتعاقبة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد اليه الدليل **قوله** (لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردلة فى الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلخله فلا يلزم سكون الجبل فى الجو واما ما قيل انه يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذى تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضى لحركة

الخلاء وغيرها كثيرا ما تقتضى امورا استبعدها العقل

قوله وابطلها ابن سينا الخ) قيل و يرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات

قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فليتأمل

قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين) بل هو واقع كما فى الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وميلا قسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى فى حركة الكم والكيف فان الحركة التى فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهرى فى شرحه

قوله والجواب عنه ان الجبائى الخ) وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لا فى زمان بين آنى الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى

قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذى يدفع بالخردلة فى حيز سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة فى ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل فى هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وايضا فلنا ان نفرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل فى الاستحالة

(لاتصادم)

لانصادم الجبل) ولاتماسه فى الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذى هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لاسكون) بين الحركتين (اذلايوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لاالسكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لاالسكون (ولامولد للحركة والسكون الاالاعتماد وقديجيب الجبائى على اصله) فيقول (لانسلم انه لامولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقدمر) ذلك (فى) مباحث (الاعتماد)

﴿ المرصد الخامس فى الاضافة ﴾

جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بمامضى فى صدر الموقف الثالث اذليس فيهما مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ﴿ الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولاحقيقة لها الاذلك) اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كمامر (وهى الاضافة التى تعدمن المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ﴿ تنبيه ﴾ قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلايتم تعقله الابتعقل الغير)

﴿ سيالكوتى ﴾

اجزته قوله (بل ترجع بريحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلاشبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه قوله (جعل المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة فى المرصد الرابع اوجعله منعقدا لمباحث الاين والامرين لانه لايجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جرى بالقياس الى نسبة اخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كمامر فى تعريفها قوله (العارض وحده) اى من غيراعتبار المعروض شطرا وكذا الثانى والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما قوله (اى هى بحيث الخ) فعبارة المتن اماعلى حذف المضاف اى ملزوما للوازم البينة مثل الغير فى لزوم تعلقها لتعلق الملزومات قوله (من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان اراد انه بعض حقيقته فعقل الغير على ان من تبعيضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان اراد انه ناش من تعقل حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية كذلك وكذا فى قوله لايتم تعقله الابتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم وان حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب ان المراد من تمة تعقل الغير معه يكون ذلك بازائه وان الباقى قوله الابتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما فى المباحث المشرقية موافقا للشفاء ان معنى كون الماهية معقوله بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يخرج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التى هى الموضوعات اوالملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره

قوله بل ترجع بريحه) فان قلت قد يشاهدان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل فى حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لوسلم فوقوف الجبل مستبعد لامستحيل

قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول فى مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثانى فى الاضافة

قوله ولاحقيقة لها الخ) اى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقى حقيقة الاماذكر والافلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

قوله ويقال لذات الاب المفروضة الخ) قال الشارح فى حواشى حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه و بين المشهورى الآخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لاالذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لاما صدق عليه وتمام تحقيقه فى تلك الحواشى

قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال فى شرح المقاصد ماوقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ماهو قانون اللغة

قوله اى هى بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق ان يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بماذكره الابهرى من ان لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لاالى المجموع ولك ان تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم

اى هو فى حد نفسه بحيث لايتم تعقل ماهيته الابتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب) واماالقسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة (فلواردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لامفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذى تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ﴿ المقصد الثانى ﴾ للمضاف خواص) اى خاصتان (الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن اوفى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما فى احدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فاقولك فى المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهمامتضايفان مع ان المتقدم الزمانى لاوجودله بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لاوجودله مع وجود المتقدم (قلنا لاوجود للحقيق منهما الافى الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن (وهمامعافيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه * الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة و يعبر عنه) اى عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) و يقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هومضافا اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (فلما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلانسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذلامعنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولايقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو

﴿ سيالكوتى ﴾

لايتقرر فى الذهن ولا فى الخارج الالاجل وجود ذلك الغير بازائه **قوله** (اى هو فى حد نفسه الخ) بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس فى حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه واذا قيد ذلك الغير الخ وانما يقصد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (على الوجه الذى تحققته) وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه **قوله** (من حيث كان الخ) اى من حيث كان كل واحد منها مضافا الى صاحبه فلا وجه لابراز الضمير **قوله** (اشارة الى ذلك) لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية اخرى سوى كونه مضافا الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فانه لاماهية له سوى

قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على مامر فى المرصد الاول من هذا الموقف

قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاعراض لاكلا ولابعضا فلاضير فى عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

قوله وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه)هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك فى التعقل ههنا ايضا ظاهر بل فى الخارج ايضا اذا كان عماله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هى والتنبيه على ماذكره فيماسبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاول فتأمل

قوله وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اى الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان فى قيد الحيثية اشارة الى ان فى كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والالالغا هذا القيد وهذا انما يظهر فى المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقى فلاشئ فيه غير جهة الاضافة اذلاحقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه)مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا او انسانا اوماشئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هى بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا اومركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لاتستقل بوجودها) اى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (و يفهم ذلك) اى تحصلها تبعا للحوق (تارةبان يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هوالمقولة)بل هوامر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارةبان تؤخذ الاضافة مقرونابها اللحوق الخاص كشئ واحد مقيد) عارض لذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتخصلها فالمشابهة وهو الاتحاد)والموافقة (فى الكيف غيرالكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة(من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة محصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان اونوعيا (و يلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت فى طرف مطلقة) اى غير محصلة (فى) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (فى مقابلة الضعف) المطلق(وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لايوجب تعيين من له الرأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذوالرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الرأس وذوالرأس متعينين حينئذ ﴿ المقصد الرابع ﴾ تلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة(من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان فى الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثانى انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (فى كل واحدة من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما تثبت فى محلها

﴿ سيالكوتى ﴾

الاضافة لانه النسبة المتكررة **قوله** (اى ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد مايتوهم من ظاهره انه ليس له وجود فى الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجى لادخل له فى تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول فى نفسه و يعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجى هو وجوده فى الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون امرا لاحقا للموضوع يعنى اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الاخر فانها عبارة عن الهيئة المنسبية للنسبة على امر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة ايضا كانت تلك الاضافة فى التحصيل والنسبة فى الهيات الشفاء فى فصل المضاف ان المضاف امر لايعقل بذاته انما يعقل دائما بشئ الى شئ **قوله** (ليتصور تعينها) اى تحصلها نوعا اوصنفا اوشخصا **قوله** (لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لثمرة عن الاضافة فى الوجود وان كان تحصيل الملحوق بتحصيل اللحوق **قوله** (على حسب تعين الخ) ان نوعا فنوعا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا **قوله** (اللحوق الخاص كشئ واحد) يعنى يعتبر

واسطة صفة موجودة فيه (او لصفة فى احدهما) فقط (كالعالمية فانها لصفة) موجودة (فى العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها (والا) اى المعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا) اى فى شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالاب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقاطع والمنكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاوزة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة انطبق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد

❁ سيالكوتي ❁

الحقيقى الخاص من حيث الاجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لاحق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة بهذا الموضوع وذلك يحصل للاضافة التى هى من مبهم **قوله** (المعادلة) وهى ان يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر فى التاج المعادلة باحرى برابر بودن ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظيرا للآخر وعديلا له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطابق الزيادة والنقصان **قوله** (ومصدرهما) بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التى وفى بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى المصدر والمعنى والتى سبب صدورهما من القوة اى مبدأ التغير والتغير فيكون عطفه قريبا من العطف التفسيرى ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتى بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالاشد تأثيرا وتأثرا فانه بسبب القوة التى هى سبب التأثير والتأثر **قوله** (والتى بالمحاكاة) فى التاج المحاكاة حرى را حكايت كردن واصل المحاكاة المشابهة التى تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ **قوله** (فاما من الكم) بكسر اما **قوله** (وهو ظاهر) كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفى اكثر النسخ بدل وهو ظاهر وجه مستقيم **قوله** (واما من القوة) بل اما من الكم فالفاء فى قوله فكالغالب عاطفة او زائدة لا جزائية وفى بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما فى الموضعين شرطية والفاء جزائية **قوله** (كالغالب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمقهورية اضافة بسبب زيادة فى القوة اى مبدأ التأثير والتأثر ونقص فيهما **قوله** (فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب القاء النطفة فى الرحم وقبولها اياها **قوله** (والقاطع والمنقطع) فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات **قوله** (فكالعلم والمعلوم) اى العالمية والمعلومية فانهما حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم **قوله** (على ان ذلك لا ينضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة فى اقسام فى الشفاء على ان هذا لا ينضبط تقديره وتحديده اشارة الى المحاكات هو المذكور عن قريب فقيه منه على كلا التشار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد اى اعقلها تكاد تنحصر فيما ذكر هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن ارادة وجه الضبط **قوله** (انطبق المنقولان) اى منقول المتن

قوله على ان ذلك لا ينضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه فى المقاصد ومبناه ان ذلك الحصر لا ينضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله يكاد تكون الاضافات منحصرة

والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لهما من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (اومن احدهما) فقط كالمبدائية (ولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليهما بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح ❊ المقصد الخامس ❊ ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضئ على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع ليست ذاتا منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (تم) وتكرر (فى نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل وجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما قابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معا (ولا يتم له) اى للاثنين (ذات الا بذلك) سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما دالة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى

❊ سيلكوتى ❊

ومنقول المباحث المشرقية او المنقول ولقول عنه اعنى كلامه فى الشفاء **قوله** (كالابدئية) اى بالقياس الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون الاسم لمفرد لكل واحد منهما **قوله** (كتقدم المضئ) اى تقدم الشئ الموجب لوجود شئ بحيث لا يتخلف عنه او هو الفاعل التام لايجاده فقط او بالضم امر آخر فى الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثانى من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة وجوب وجود الثانى فالاول يكون متقدما لوجود هذا الثانى **قوله** (تداخل الجسمين) اى بعض الاصبع وحلقة الخاتم **قوله** (باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان فى الوجود الخارجى والذهنى ففرق بين الحكم للشئ باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات فى الوجود **قوله** (مخصوص الخ) وهو الموافق لما فى الشفاء والمباحث المشرقية واما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده انهم حصروا العلة فى الاقسام الاربعة وجعلوا الشرط من تتمة الفاعل والذى لم تعرض له فى الشفاء وفى المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر فى الشفاء الاقرب الى المبدأ محذوف فى جميع اقسام التقدم ففى التقدم فى الرتبة ظاهر وفى التقدم بالزمان لان الحاضر او اى ان يفرض فى التقدم بالشرف نفس المعنى والذى بالشرف كلا أ

قوله كالمبدئية) اى بالنسبة الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

قوله دون سائر علله الناقصة) لما اخرج المصنف تقدم العلل الناقصة من التقدم الذاتى لزم ان يدرجه فى التقدم العلى والا لم ينحصر الاقسام فى الخمسة مع ان ما سيذكره من ان التقدم العلى موجد ينفى اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا ان يأول بماله مدخل فى الوجود

عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولاشئ من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان
ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات
(ومغايرته للاولين بينة) اذليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج
اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابى بكر على عمر رضى الله
عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما فى الاجناس)
المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه
الامور المترتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها (او وضعى) وهو ان يمكن وقوع
المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد و يختلف ذلك) اى التقدم الرتبى حيث يصير المتقدم
متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك
اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس
(وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها
على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم
الافتقار) واستحالته فيمابين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز
اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة
وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا فى نفى هذه الاربعة
(ولا بالزمان والا لزم التسلسل) فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلنا ذلك) بوجهين
فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى
التقدم الذى لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى
(لا يعرض) اولا وبالذات (الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما
حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا
عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب الكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم
هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقدمر فى مباحث
الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث
كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم
لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى فى هذا المبنى
وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء
للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات

﴿ سيالكوتى ﴾

المحدود فان السابق فى بابه ما ليس للثانى والثانى منه فهو للسابق وزيادة و فى التقدم بالطبع
والعلية الوجود للمتقدم وجود وان لم يكن الثانى والثانى لا يكون له اى وقد كان للاول وجود **قوله** (يجوز
اجتماعهما) اى على المشهور بل يجب اى على ما ذهب اليه المصنف واما المعد فقد عرفت انه ليس
متقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجودا وعدما ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث
الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زمانى لا يجوز اجتماعه **قوله** (لا يجامع
فيه المتقدم والمتأخر) اى لا يجوز اجتماعهما **قوله** (لا يعرض اولا و بالذات الخ) وان كانت
الحركة واسطة فى الثبوت وقد تقدم تحقيقه فى بحث الزمان **قوله** (فيلزم وجود الزمان الخ

قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان
اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح
اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة
الفضل والشرف سبب للتقدم فى المجالس غالبا
و بهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسى
فلا يكون قسما برأسه
قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث
اشرنا اليه فى مباحث الزمان وهو ان جواز
الاجتماع غير لازم فى التقدم الذاتى كما فى سبق
العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل
بالتأثير و يجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان
مثل هذا سبق ذاتى اى طبيعى عندهم وان استقر
كلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا فالاولى
التمسك فى نفى هذين التقدمين بتساوى اجزاء
الزمان فى الحقيقة كما ذكره الشارح فى مباحث
الزمان
قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح
فى مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة
وقدمر ما فيه فليتذكر

بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا اواعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذلو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لايتم ذات المتأخر الابذات المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها مالم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو ان لايشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول (والثاني) اعني التقدم الاعتباري (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية اوالى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ماكان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ماهو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي) التقدم (الذاتي كونه مقوما) اى جزأ داخلا في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا

﴿ سيالكوتي ﴾

لان كل ماهو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان **قوله** (حقيقيا) لايتبدل بالاعتبار **قوله** (اذلو لم يتوقف الخ) لايخفى مافيه من المصادرة الا ان يقال المدعى اورد بعبارة اظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور **قوله** (لان وجود المتأخر الخ) فيه ان الزمان متصل واحد لاجزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية مايقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بانه لوكانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لايجتمعان اما التوقف وان اعتبر التشخص الوهمي فكلا والوجه ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شئ بعد شئ مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج اولا **قوله** (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور **قوله** (لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون احد التقدمين مستتبعا للآخر لايقتضي اتحادهما وكذا في الثاني **قوله** (ان التقدم الخ) اى من حيث انه تقدم امر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء امرا آخر وهو لايكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للمتقدم ولابد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر **قوله** (فالمعية الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد واما على رأي الحكماء

قوله كونه مضى له زمان اكثر) لوقال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله للعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان اولى

المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بارتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد وامابيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ او التشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع فى الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) اربعة ﴿ المقدمة اماتعريفه ﴾ اى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهوانه ممكن موجود لافى موضوع عندالحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهوانه عند الحكيم ماهية اذاوجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلانعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية اونوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهيولى وان كان مركبامنهما فجسم) امامطلق اونوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبامنهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكروه (بناء) اى مبنى (على نفى الجوهر الفرد) اذعلى تقدير ثبوته لاصورة ولاهيولى ولامايتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انمايتم بعدان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى غيره يكون عرضا قائمابه فلايثبت جوهر حال ولامايتركب من حال ومحل جوهرين ولاجوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين احدهما حال فى الآخر) والالم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هوالجسم (ولم يثبت شئ منهما)اى من هذين اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثانى ممالاجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولايكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلايكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولاالمركب منهما جسما (ولواوردنا اراده) اى ايراد التقسيم (على وجه لايتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المذكور بقوله وانمايتم الى آخره

﴿ سيالكوتى ﴾

فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض الزمانيات دون اجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان وللزمانيات فاوقع فى الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى له التقدم والتأخر محل نظر **قوله** (من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقق المعية فان مجرد كون العلتين لمعلولين شخصيا لايوجب كونهما معان فى شئ **قوله** (فى الجواهر) حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على فى القاموس نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التى ينتفع بها وقيل مشتق من الجوهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره **قوله** (ماهية اذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لامزيد فيه فتذكر **قوله** (والتحريك) اشار بالعطف الى ان المراد التصرف الخاص على ما نص عليه فى الشفاء فانه المميز للنفس عن العقل لامطلق التصرف ولذا اكتفى عليه فى قوله وانما قيدوا التعلق الخ **قوله** (مبنى على نفى الجواهر الفردة) على نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحال الى المحل فى تقومه ووجوده فى نفسه **قوله** (ممالاجزم به) واوظنا **قوله** (يعنى الاشكال المذكور الخ)

قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك

قوله الموقف الرابع فى الجواهر) قال الامام الرازى الجوهر مشتق من الجهر سمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض اوسلم لايستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية كما تقرر

قوله ممكن موجود لا فى موضوع) ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والالكان الشك فى وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا فى جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع كذا فى حاشية التجريد ورده الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية او جود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن حتى يمكن وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك فى الوجود شك فى الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن كيف والتحقيق عندهم ان اصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها فى الذهن بناء على ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لايصدق على ماهية الجوهر اللهم الا ان يقال مرادهم او وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ماقيل فى تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية

قوله واما تقسيمه فقال الحكماء) قال فى شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهوالجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهوالعقل والنفس ؟

(قلنا الجوهر اماله الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اى بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة والافادة وان لم يكن جزأ) منـه (فان كان متصرفا فيه فنفس والافعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة و بعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها و يتجه عليه ان ماليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لايجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزأ للنفس او العقل (وقال المتكلمون لاجوهر الا المتحيز) اى القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فامان يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت فى جهة واحدة او اكثر (وهو الجسم)عند الاشاعرة (اولايقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهر ان من الجواهر الفردة ❊ تنبيهان ❊ الاول الجسم عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لاكل واحد منهما (وعند القاضى) واتباعه ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اى الجسم هو (الذى قام به التأليف (اتفاقا منا) والتأليف عرض لايقوم بجزئين على اصول اصحابنا الامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لاجسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظى) راجع الى ان الجسم يطلق على ماهو مؤلف فى نفســه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى (بل) هو نزاع (فى) امر معنوى هو (انه هل يوجد ثمه) اى فى الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين

❊ سيالكوتى ❊

واما ابتناؤه على نفى الجوهر الفرد وما فى حكمه صادق على ما يجئ **قوله** (والمراد ان الجوهر الخ) يعنى ان الترديد وان كان فى الظاهر فى ماله الابعاد الثلاثة اولا لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم اولا وعلى الثانى اما جزؤه اولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار فى الاقسام الخمسة لا فيماله ابعاد ثلاثة اولا **قوله** (والافادة) اى ان لم يكن حاصلا له بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل بالمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة **قوله** (اتفاقا منا) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة فى الهيولى **قوله** (عرض) زاده لما مر فى بحث الكم ان الاعتبارى على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته **قوله** (لايقوم بجزئين) لابكل واحد منهما وهو متفق عليه بين اصحابى والحكماء ولا بمجموعهما لما مر فى المقصد الخامس من مراصد الكم من انكار المتكلمين الحلول السريانى من قولهم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف **قوله** (لامتناع قيام العرض الواحد الخ) اى الذى لاينقسم بالكسر لابكل واحد من اجزائه ولا بمجموعها **قوله** (فهما جسمان) لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم **قوله** (اى فيما بين اجزائه) فسر فى نفســه بذلك اذ لايمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض او يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثانى القاضى **قوله** (موجود) زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف فى انه موجود او اعتبارى **قوله** (والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى ان المراد بالاتصال الاتصال فى نفسه اذ لايمكن ذلك بالقول بالاجزاء **قوله** (كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر **قوله** (فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع اجزائه

٢ **قوله** فصورة ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز فالمحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار

قوله اونوعية) ومحلها الهيولى ايضا

قوله وان كان محلا لها فهيولى) يمكن ان يعتبر قيد البساطة فى الحال والمحل بقرينة المقابلة المركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى و يمكن درجه فى الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز فى الاقسام حينئذ باعتبار الحيثية

قوله بناء على نفى الجوهر) وعلى نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك ان تقول اذا لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا فى جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

قوله والثانى مما لاجزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر والثانى مما لاجزم به

قوله والافادة) فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما يجئ قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لايكون الا بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة

قوله بل جاز ان يكون جزأ للنفس) نعم لو تم دليل لبساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم فى قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المحقق الوجود فلا يتجه شئ مما اورده الشارح قلت لايتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ ايضا فلا يلائم المتن

قوله لانه هو الذى قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضى ان كل واحد من الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر فى حقيقة الجسمية هو التأليف فى نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا يكون الواسطة

قوله هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافي لاثبات الجوهر الفرد

والقاضى الى الثانى فحكم ان كل واحد منهما جسم ولايخفى عليك ما فى هذا الكلام من التعسف (الثانى) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اى الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولايتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولاتعقل) النهاية (الا بالنسبة الى ذى نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضى ولايشبه) الجوهر الفرد (شيئا من الاشكال لان المشاكلة) هى (الاتحاد فى الشكل فلاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واماغيره) اى غير القاضى من الذين وافقوا على نفى الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيمايشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذلايختلف جوانبه) كما ان الكرة لايختلف جوانبهـا ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذيتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات ومايشبهها لايتأتى فيهـا ذلك الابفرج (و) من (المثلث) اى قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدى) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفى الشكل عن الجوهر الفرضى منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

❊ سيالكوتى ❊

من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا **قوله** (والقاضى الى الثانى) اى ليس التأليف عرضا بل اعتبارى فلايمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتباريا فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله **قوله** (ولايخفى الخ) لان عرضية التأليف وكونه قائما بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كام وقد فصل فى شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لايتوقف على كون التأليف موجودا اما الموقوف عليه كون التأليف جزأله فيجوز ان يكون التأليف شرطا له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ماقاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشئ لان الجسم عند القاضى عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم اذالقول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كامر **قوله** (اى الشكل) اى شكل الجوهر لانهم لايثبتون المقدار فيصح الحصر فى قوله وهو الكرة **قوله** (هوالنهاية) اى جزئه الذى ينتهى به الشئ لانهم لايثبتون الاطراف وكونها نهايات **قوله** (جزآن) كل منهما نهاية المجموع **قوله** (لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ فى الاشكال فما لاشكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة لشئ من الاشكال فى وصف فكان النفى والاثبات راجعا الى شئ واحد **قوله** (اى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف اى ما يشبهه وليس حاصله ليشبه **قوله** (اذلايختلف الخ) فالجزء مشارك لها فى هذا الوصف **قوله** (اذيتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم باى جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجة فهو شبيه بالمربع فى حصول التركيب منه بلافرجة على اى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لايحصل التركيب بينهما بلافرجة على اى جزء ركب بخلاف بل ببعض الاتحاد هكذا ينبغى ان يفهم **قوله** (لانه ابسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شبيها بالكرة لعدم حصول التركيب بلافرجة فيكون شبيها بالاضلع واسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل

قوله ولايخفى عليك ما فى هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الى كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا آخر الكلام ينفى ثبوت التأليف عند القاضى مطلقا واول الكلام يثبته فلاوجه لجعل احد الكلامين محصل الآخر

قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان ارادا الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهى شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

قوله ولاتعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السباق اى احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلايرد ان كون الجوهر ذانهاية لايستلزم انقسامه فى نفسه ولذا قالوا بكونه ذانهاية فى جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث المجيب على ماهو المشهور

قوله ولايشبه شيئا من الاشكال الخ) لوقال ولايشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة فى الاصطلاح هو الاتحاد فى الكيف مطلقا واما المشاكلة فهى الاتحاد فى الشكل كما سبق فى بحث الوحدة

قوله واماغيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضى بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور فى خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضى ولايخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لاوجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاليق ان يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه فى وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فى امر مخصوص لابيان المشاكلة نعم عدم اتحاد ٢

انله حظا من المساحة فله نهاية) اى حد يحيط به (قطعا) فاذاله شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) اى الجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا اومضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به انله حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما الافعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لامحالة فيكون فى الجوهر الفرد انقسام وهمى وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول

اى فصلان ﴿ الفصل الاول فى ﴾ بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ فى حده ومعرفه (و يطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظى (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار) اى هى علة فاعلية لآثار ماهى فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعى (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذلا يجب ان يوجد فيه) اى فى الجسم الطبيعى (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) فى كثير من الاجسام (سيما فى الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) فى جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصوره لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر فى حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة

سيالكوتى

قوله (والا انفرض فيه الخ) لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التى هى نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لاباحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم للقدار كامر قوله (فى بيان) اى فى كشف الماهية الموجودة فى الخارج اما بذاتياته او بلوازمه فيتناول الحد والرسم قوله (الخارجية) اى مايتركب منه فى الخارج قوله (ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف قوله (بالاشتراك اللفظى) اى لم يستعمل فى الاصطلاح المعنى الاعم لانه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا ينافى ماسيجئ فلو اردنا ان نخصهما رسم واحد قلنا القابل للابعاد قوله (لانه يبحث الخ) فى الشفاء اما الطبيعى فكل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة اما مافيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعى مايبحث فيه عما من الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعى مايبحث عن احواله فى العلم الطبيعى فيحتاج الى ان يقال كان اصله بياءين مشددتين حذف احدهما للتحقيق كما فى شافعى على ما هو القاعدة ولعله اختار لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمى كما يجئ قوله (منسوبا الى الطبيعة) حال عن العلم واشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعى قوله (اما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط اوسطح اوجسم تعليمى ولاشك انه لايمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمى فهو اما الخط اوالسطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعى لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان كان لازما لماهيته فلا يصح التعريف بشئ منهما قوله (فى الكرة) اى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور قوله (لوجوب التناهى فى الابعاد) وانما الانقطاع فى الامتداد قوله (ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية ولا لازما لتصورها قوله (وتلخيص الكلام الخ) اشارة الى ان كلام المتن غير ملخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض

---

٢ مورد النفى والاثبات بين القاضى وغيره لازم البتة

قوله وسائر المضلعات) الظاهر انه يتأتى ماذكر فى المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة فى الصغر والكبر فحينئذ لايتأتى التركب منها بلاخلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعا وان كانت متساوية فى المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية فى المقادير

قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه

قوله ان تحيط به النهاية) اولا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به واذ لم يثبتوا له الشكل

قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لاباعتبار ان احد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لايكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقا

قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولك ان تقول معنى قولهم له خط من المساحة ان له مدخلا فى حصول مساحة الجسم لا ان له فى نفسه مساحة ما

قوله ومعرفه) اشارة الى ان المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

قوله لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى) اى عن احواله اذ موضوع العلم الطبيعى لايبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف فى مثله اعتمادا على الفهم شايع فى عبارات القوم

قوله اذلا يجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل) فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لا على نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وماذكره لايدل على ذلك فكأن قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ماذكر من اختلال كلام المصنف ؟

اولاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لاميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة | قائمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة

﴿ سيالكوتى ﴾

بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب فى الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها ولك ان تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات اذ للعقل تقدير كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكان الفرض دون المفروض مفيدا وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة فى اثخانها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا فى طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل سيجئ ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة **قوله** (كما فى المكعب مثلا) وهى الاطراف اعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض **قوله** (سواء فرض اولم يفرض) اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما فى الافلاك اوجوازا كما فى العناصر وما لا يكون شئ منهما حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس فى الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما القاطع بمجاورها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد فى الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر فى الهيئة كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح التجريد وايضا ان اريد بالابعاد الخطوط والسطوح فى وسط السطوح فليست حاصلة فى شئ من الاجسام وان اريد بالنهايات هى الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بانه الذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شئ منهما حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجها عليه كثيرا بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم اوجزء رسمه فالجسم الذى يعترض عليه بعض هذا الابعاد اوثلثها بالفعل قد بطل جزء حده اورسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض فى هذا التعريف وكذا الثانى لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم ينافى الوجوب فيلزم ان يكون الجسم الذى فيه واحد منهما كالافلاك وما فيه الثلاثة كالمكعب خارجان عن التعريف وانما قال ليس فى الكرة المصمتة بعد لانه لا يبدو فى البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان المقابل للامكان اعنى الامكان الخاص يجامع الوجود انما لا يجامع الامكان الاستعدادى فلا يلزم خروج

٢ **قوله** سيما فى الكرة) اذ لا خط فيه لا مستقيما ولا مستديرا لعدم تناهيه فى الوضع اللازم فى وجود الخط

قوله اووجوب التناهى) قد سبق ان التناهى قسمان تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود تقدره وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهى بالفعل فى المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه فى المقدار يستلزم تناهيه فى الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما فى الوضع وان تناهيا فى المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها ومما ينبغى ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلى اذ قد ينتهى الى النقطة كالمخروط المستدير

قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع فى التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسما كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا

قوله واكتفى بامكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه اعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه ما فى شرح المقاصد من ان فى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفى الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التى تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا

(وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة في الجسم (ان نفرض فيه بعداما) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا آخر في اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاله بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثانى اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعنى كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك على مطلق التعريف) اى على كونه معرفا (الشك الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادئ الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر

﴿ سيالكوتى ﴾

شئ من الاجسام المذكورة **قوله** (لكن تعريفه للقائمة الخ) فى شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى ان المراد بالابعاد الخطوط التى لا توجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولا خفاء فى انها ليست هى التى تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحا على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهى ان البعد باى معنى يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر **قوله** (لتحقيق ماهيته) اى ماهية الجسم اى يكون الفصل اخص من الجنس مطلق فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق فى موضعه **قوله** (واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات **قوله** (فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة فى الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهرى ليس بمجرد احتمال عقلى بل امر ممكن فى نفس الامر فى بادى الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد ان القيود فى التعريف مبنيا على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا انما لا معنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ما هو عليه فى نفس الامر عند من يعرفه **قوله** (وامكان فرضها الخ) ولو اريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قوله بواسطة الصورة ايضا وان قبولها بواسطة الجسم التعليمى **قوله** (ليست الهيولى الخ) يعنى ان الهيولى لا يفرض وذلك الفرض فى ذاته لكونها غير متصلة فى نفسها **قوله** (بل هى تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة **قوله** (والمتبادر الخ)

قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية
قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتأمل ليظهر ما فى الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر به ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الاحتراز على التنزل لا يستدعى وجود القابل بالمحترز عنه حين الاحتراز
قوله قلنا لا بأس بذلك) قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجى ولا يحصل الا المجموعهما ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودى لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المساوى قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجى ليس الا للمجموع ممنوع نعم هى فى تحققها الخارجى مقارنة للهيولى البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجى للمجموع الا ترى ان المقدار مفتقر فى الوجود الخارجى الى المادة ومع هذا قد يكون للقبول الخارجى له فقط

قائم بجوهر آخر فما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا و يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته فى المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو الموجود لا فى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التى لا يمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثانى (كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فعرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)

﴿ سيالكوتى ﴾

فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور فى ذاته لا ان يكون حاصلا فيما يقارنه سواء كان لذاته اولامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة اى فى الفرض **قوله** (تعريفه) اى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع فى بادى الرأى فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجى كما سيجئ والصورة الجسمية لا تقبل الخارجى اذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشئ لان وجود الواسطة فى الثبوت لا ينافى انتفاءها فى العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد فى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ما قيل المقصود تعريف لصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ما موصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافى الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد **قوله** (جسما تعليميا) ولذلك يبحث فى الهندسية من الاشكال المجسمة **قوله** (قبوله اياه فى الوجود الخارجى) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده فى الذهن **قوله** (على ان هذا الشك الخ) انما اورده فى المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة **قوله** (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) اما بالعرض القائم فلا يلزم ان يكون متقدما على الجوهر اما بالواطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب **قوله** (فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالى بناء على عدم ثبوت تعقل شئ من الحقائق بالكنه التفصيلى **قوله** (كما ان سائر الاجناس الخ) اى ليس اجناسا

قوله قبوله اياه فى الوجود الخارجى) اى قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفى تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل

قوله اذا كان الوهم جوهرا) والحق انه عرض وذكره فى موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر اعنى النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره فى السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعى المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمى المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره فى مباحث الجوهر

قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية) قد يمنع بطلان التالى لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شئ من الحقائق معقولا بالكنه

قوله فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما اشار اليه فى الشكل ا

تلك الذات (قابلة له و ينقل الكلام الى قابليتها له و يتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لاتقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لايقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات) اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل في الآثار) اى المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتيبا طبيعيا اووضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثاني (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لاوجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لامفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ماصدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما افراده ولاشبهة انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول و يتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال (والآن اوان ان تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لاتمايز بينهما الافي الذهن وان الجنس امر مبهم) لاتعين ولا تحصل له في نفسه بل انما تعين (و يحصل) في الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية

قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان اراد انه لاابهام في نفس مفهوم الفصل فسلم لكنه لايجدى لان اللازم منه ان لايحتاج الفصل في تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لاابهام له لافي نفس مفهومه ولافي جزئه فممنوع وماذكره لايدل عليه

❁ سيالكوتى ❁

لفصولها والالزم تكرر الذاتي بل اعراض عامة لها **قوله** (فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل **قوله** (والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لان مامن شانه الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على حقيقة الفاضل الدواني **قوله** (للقابلية الاولى) فالتسلسل في المعلومات وان اريد به الاستمداد فالتسلسل في العلل **قوله** (ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد من انه اورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا **قوله** (الا في الذهن) واما في الخارج فمتحدان في الجعل والوجود **قوله** (امر مبهم) اى يصلح لانواع كثيرة **قوله** (لاتعين الخ) اى لايصير مطابقا للنوع **قوله** (ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه يصير متحدا معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقدمر في بحث الماهية **قوله** (وتصور الفصل) اى من حيث انه فصل لامن حيث ذاته **قوله** (والفصل ليس مبهما) اى ليس يجعل انواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس بها لان ضم المبهم الى المبهم لايفيد التحصل وقد ينقض بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر **قوله** (هو خصوصية الخ) اى الامر الخاص هو الذى مفهوم قابل للابعاد ولازم قريب له **قوله** (بل تلك الخصوصية) اى ذلك الامر الخاص فانه ماصدق عليه مفهوم

الجهولة هذا تصوير ماذكره و بقى ههنا شئ وهو انه اذااقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداحقيقيا اولا (وثانيهما) اى ثانى المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذيبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيهاغلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انماتكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ماينبغى ولاشك ان الاحسن والاولى فى التعليم ان يبتدئ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) فى ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى مااعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتميز) والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولواردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثانى (فى رسم واحد قلناهو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمى (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو فى جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولاشك فى ان (الجسم ليس جسما بمافيه من الابعاد بالفعل لمامر) من ان الخط قد لايوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لالماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ماكان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلاتكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكروه فى الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) فى الشمعة شئ لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة

قوله وقالت المعتزلة الخ) هم لايقولون بالجسم التعليمى فلاينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين فى رسم واحد كما فى قول الحكما هو القابل الخ

قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد) اجيب بان ليس المراد مما ذكر فى تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لايوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب فى الجهات الثلث ولاشك ان ذهاب الجسم فى الجهات الثلث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لوكان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هى الطويل العريض العميق والظاهر لاطول فى الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولاشك فى تحقق هذه المعانى فى الكرة

قوله وايضا فاذا اخذنا الخ) اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما فى الشمع من الابعاد و بقاء جسميتها بعينها بل المفهوم أن مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق اعنى الذهاب فى الجهات الثلث ولايلزم منه تبدل الابعاد المعينة

《 سيالكوتى 》

القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة **قوله** (وهو انه اذا اقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض فى التعريف لايكون حدا حقيقيا وان جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ذلك الخصوصية كان حدا حقيقيا **قوله** (فى العلوم التعليمية) الظاهر فى العلم التعليمى لانه يبحث عنه فى الهندسة والبحث فى الحساب عن المساحة وان كان بحثا عن الجسم التعليمى لكن من عروض العدد له **قوله** (منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية **قوله** (متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما التقرير عدم الاحتمال فى تلك العلوم **قوله** (لاينازع الخ) صفة معللة للاتساق **قوله** (وقالت المعتزلة الخ) اى اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما فى المحاكمات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيات الشفاء فلايرد انه لامعنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم **قوله** (فلاتكون الخ) وان اريد جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف مايتصف بجنس الابعاد الثلاثة فى ضمن اى فرد كان مآله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لايخفى بناء على اثبات الكمية اى هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها **قوله** (بل انتقلت لاجزاء الخ) فيما قبل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية

(فيها)

فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لاوقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء و يندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (فى اقل مايتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لايتألف) الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتى) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائى) يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لامن اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن و يجنب احدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) و بذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين اوثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين اومن ثلاثة منفردة (ام لا) و بالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولوفى جهة واحدة اوعلى المؤلف المنقسم فى الجهات الثلاث (فنعده الى مايجدى) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وماهو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما و بالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لاتساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيدا جسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك ❊ ﴿ المقصد الثانى ﴾ ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار

﴿ سيالكوتى ﴾

والقبول انما هو فى اوضاع الاجزاء الزائدة على اصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** (اونقول هذا) ماذكره الشيخ فى الشفاء جوابا للحكماء والمعترضين على الاوائل ولايتم ذلك على رأى المعتزلة لان عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم فى الجسم لايمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل و بهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم اوجود الثلاثة فى الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة اعنى الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم **قوله** (ثم اشارة الخ) فاشار الى ان قوله وماهو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقا بما قبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ماذكر **قوله** (خلافا للنظام) هذا موافق لماهو المذكور فى كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فقيل فى الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض وان له قولين لكن المذكور فى شرح المقاصد ان انحصار من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لادخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض

قوله اونقول الخ) قول المعتزل بالاجزاء بالفعل لاينافى هذه الارادة لان امكان فرض شئ غير وجوده بالفعل والمنفى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لاامكان فرضها

قوله فقال النظام) فان قلت سيجئ فى المقصد الثانى ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة

قوله والنزاع لفظى) والقول بان النزاع فى انه هل يكفى فى حقيقة الجسم التركيب مطلقا ام لايفيد معنويته لامحالة ايضا على ان الجسم على ماذا يطلق كما لايخفى

قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على مايجدى كما هو الملايم لكلام الشارح واقرب دراية اى نعده الى مايدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب فى قوله فنعده اى نعد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ و باطل خبره و كقول الصالحية معترض او خبر و باطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

قوله لانتقاض الاول بالبارى تعالى) فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور فى الالهيات قلت الكلام تحقيق لاالزامى فالزامهم لايضر كما سبق مثله

من المعتزلة) فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لايقوم بذاته) سواء كان واحدا اومتعددا (بالغا ما بلغ فلابد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلايكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (و بالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لايكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به) وماذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلايتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلوكان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر و يلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلايكون جوهرا فردا ولايكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لايتحيز الى ما لايتحيز لايوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والاكانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وماذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لايدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لاتبقى) لما مر (والجواهر باقية لماسيأتي) ولايخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلاتكون

﴿ سيالكوتي ﴾

وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لايتم الحجية عليه بان الامر المجموع من امور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائما بالذات كما لايخفى **قوله** (مطلقا) جسما كان اوجزأ لايتجزى **قوله** (فلايكون جوهرا فردا) لكونه مركبا من امور كل واحد منها متحيز بالذات فتنقسم في الحجم **قوله** (ان الجواهر من حيث هي جواهر) اى مع قطع النظر عن عوارضها **قوله** (والاكانت الخ) اشارة الى ان الدليل قياس استثنائي وليس قياسا اقترانيا على هيئة الشكل الثاني كما يتبادر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لايتحصل شيء من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا وتقريره انه لوكان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والتالي باطل اما الملازمة فان الجواهر متماثلة واما بطلان التالي فلان الاجسام مختلفة فالمقدمة الاولى لاثبات الملازمة والثانية لابطال التالي **قوله** (فتكون اعراضا) اى اذا لم يكن الاجسام جواهر مؤتلفة تكون اعراضا مجتمعة اذ الممكن الموجود منحصر في الجوهر والعرض و يرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض **قوله** (لانسلم ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لايتم على مذهب النافين و يتم الزاما لان النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعتزلة لايقولون بتماثل الجواهر و يتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التحيز والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها فمايشترك فيه الاجسام وماعداها من الصفات المعللة مكابرة **قوله** (الى دخول الاعراض) وتركبها منها **قوله** (ان تجعل معارضة) اى دليلكما وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لكن عندنا ينفيه وهو انه لوكانت الاجسام اعراضا مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهي اجزاء الاجسام وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لاتتم على النظام على ما

قوله امالن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر) اذ لامعنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلايرد ان الاتفاق على كل جوهر متحيز لايستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه

قوله فلايكون جوهرا فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لاينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لاينافي ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة الجسمية

قوله ومن المعلوم ان ضم مالايتحيز الخ) فيه بحث لان قوله اولايكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات فلايلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة فلايضر عدم تعرضه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض

قوله الاول ان الجواهر الخ) هذا الوجه على تقدير تمامه لايثبت مذهبهما اعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر اشارة الى هذا

قوله معارضة بان يقال الخ) فيه ان هذه المعارضة لاتصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض و يمكن ان يقال الكلام تحقيقي لاالزامي و بقاء الاجسام ضروري فلايضر عدم قبول الخصم وفيه مافيه

داخلة فى الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لامخيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها فى الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهى مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهى متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثانى انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت وبالعكس) اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لا يفيد الوحدة) ولا دخول احدهما فى الآخر كالمتضايفين ❊ المقصد الثالث الجسم ❊ اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لا شك انه (يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ) (فاما ان الاجزاء) التى يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل او لا توجد كذلك (وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التى يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لا تتجزى) اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ما ليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثانى الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسا فراطيس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية) وينسب الى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل (الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا فى نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهى انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الان قدرته تعالى لا تنتهى الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال

❊ سيالكوتى ❊

لخصه شارح المقاصد بقوله بتجدد الاجسام ايضا فيكون الجسم عندهم الخ وما فى الملخص من لزوم عدم بقاء الاجسام ضرورة ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فانما يلزم لو قيل بدخوله جملة معينة لا بخصوصها بل باى جملة من الاعراض المتماثلة المتجددة كما قال الحكماء فى بقاء الهيولى بالصورة الجسمية والا فلا **قوله** (لا يفيد الوحدة) بل يفيد الاثنينية لان التلازم لا يكون الا بين شيئين **قوله** (الى ان ينمحق) اى ينمحى الانصال والامتداد التى هو حقيقة الجسم عنده فيعود اجزاء الامتداد لها قابلة للانفصال كالماء اذا جزء ثم يعاد فى اناء

قوله عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم) وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض فى التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعرى وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقايق مختلفة واما الاشاعرة فهم قائلون ببقائهما وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق فى مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتهما

قوله واذا انتفت انتفى) تمامه فى غير السكون محل بحث

قوله ولا فرضا عقليا) اى فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما

قوله ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى) واعلم انك قد نبهت فى اول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله بانمحاق الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو فى حكم الجوهر الفرد اونفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه

قد تم الجزء الاول من حاشية حسن چلبى ويليه الجزء الثانى اوله من بحث الالهيات

الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لاتنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لايكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذى لايتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المنفصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها اوفى جهتين اوفى جهة واحدة اومختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهى احتمالات عقلية لامذاهب ﴿ المقصد الرابع فى حجة ﴾ جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهى نوعان * النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم) اى قابل للانقسام (له اجزاء بالفعل) اى يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اى تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (اما الاول) وهو ان كل مايقبل القسمة فهو منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لوكان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل (لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) اى استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى احد الجزئين غير الحال) فى الجزء (الآخر والاستثنائية) اى بطلان التالى (بينة اذ لامعنى للوحدة الا كونها لاتنقسم) يعنى ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلابد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى على ان الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة * الوجه (الثانى لوكان القابل

﴿ سيالكوتى ﴾

واحد **قوله** (فهى احتمالات عقلية الخ) والتقسيم الحاصر للاحتمالات العقلية ان يقال الجسم امامركب من اجسام مختلفة اوليس بمركب منها فاما ان لايكون مركبا اومركبا فامامن اعراض اوجواهر اما اجسام متفقة اوسطوح اواجزاء لاتتجزى فهذه هى الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا **قوله** (وانقسام المحل الخ) الانقسام الى اجزاء غير متناهية فى الوضع لايوجب انقسام شئ منهما انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهيولى والصورة اوعقلية كالجنس والفصل والى اجزاء متباينة فى الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتباينة فى الوضع بان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه فى الحال يستلزم تباينها فى المحل واما انقسام المحل الى الاجزاء المتباينة فهو موجب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اختلفوا فيه فمنهم من قال بالاستلزام وادعى الامام فى الملخص البداهة فيه واستدل عليه البعض بما فى المتن وتفصيله ان الحال فى المحل المنقسم اما ان يكون بتمامه حاصلا فى كل جزء منه وهو باطل اوفى بعض الاجزاء وهو خلاف المفروض او بعضه وهو الانقسام اولايكون شئ من اجزائه فلا حلول اصلا والشبهة انما هو فى بطلان هذا القسم فانه يجوز ان يكون حالا فى شئ من اجزائه وقال بعضهم الحلول فى التقسيم ان كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وان كان لامن حيث ذاته بل من حيث انه غير منقسم فلا وصول للاطراف والاضافات من هذا القبيل وسموا حالا سريانيا **قوله** (صفة وجودية سارية الخ) فى شرح المقاصد واجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض التى تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا ما فى الشرح فى الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بان كونها

للانقسام واحدا) فى نفسه متصلا فى حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداماله
وايجادا لغيره (والتالى باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هى متصلة فى حد ذاتها
(واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين فى تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة
بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال
ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لاانفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) منفاصلتين (واما بطلان
اللازم فلانه) اى اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر
وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى
الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة ● الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) فى الامر القابل للانقسام
اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما
من الاجزاء (بالغا ما بلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) اى تمايز مقاطع الاجزاء التى يمكن
فرضها (يوجب التمايز) فى تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة فى الوجود لم تختلف
تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند
فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانى) وهو ان تلك
الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت
المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام
(لامتنع قطعها فى زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع
نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطئ)
اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها
فى زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فى زمان
متناه وعدم لحوق السريع للبطئ (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء

⁂ سيالكوتى ⁂

وجودية يستلزم كونها سارية فهى صفة معللة وذلك لانها اذا كانت موجودة فى الخارج
كان قيامها فى الخارج بالمحل الموجود فى الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية
كانت قيامها فى الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة
ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع ما فى الشرح الجديد بان البديهة لا تفرق بين الامور الموجودة فى الخارج
والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فلما جاء فى الاعتبارى مستقل كل المحل لا بطريق السريان
جاز فى الخارج ايضا ذلك وانما قلنا اندفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع
فاذا زالت الحيثية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث
ذاته المنقسمة لا باعتبار حيثية الاجتماع **قوله** (وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير الخ) اى
على تقدير كون التفريق اعداما لهوية اتصالية واحدا واحداثا لهويتين وكلما كان كذلك كان اعداما
لما ورد عليه واحداثا لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس المطوية المدللة بقوله فان من المحال الخ وتقريره
ان التفريق على تقدير كون الجسم متصلا فى نفسه اعدام لهوية اتصالية واحداث للهويتين وكلما
كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره لان من المحال الخ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف
والاظهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره **قوله** (واجيب بانه استبعاد
الخ) والتحقيق انه ان اريد الجزء المانع للاتصال فلا شك فى انعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء
بالفعل وان اريد بالجزء المانع التركيب وان اريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق فقوله واجيب
الخ اى لا نسلم ان المقاطع متمايزة فى الخارج بل تمايزها فى الذهن بعد فرض القسمة **قوله** (وهو
كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركب المسافة من اجزاء

موجودة بالفعل غير متناهية و يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولاحاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لايتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لايدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لهما وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنه لم يفرق بين ماهو موجود فى الشئ بالقوة و بين ماهو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لاتتناهى حاصلة فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه ❋ الوجه (الثانى انه) اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم و المقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما (وانحصار مالايتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مماتشهد البديهة ببطلانه ❋ الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض (لابدان يفيد زيادة حجم والالكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولاشك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف

❋ سيالكوتى ❋

غير متناهية وكل مسافة متركبة من اجزاء غير متناهية قلت تناهى الاجزاء فى الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهى الشكل بناء على ان الاجزاء التى وسط المسافة المتناهية للاجزاء التى فى الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لايزيد عليها فى العدد انه لايجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن اونقول المراد كون المسافة من حيث هى مسافة اى من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التناهى بالفعل فى كل امتدادات غير متناهية اذ لوتناهت فى امتداد بناء على ان جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والا نقسامات فى كل امتداد غير متناهية اذ لوتناهت فى امتداد لزم الجزء وما فى حكمه **قوله** (ولاحاجة له) اى للنظام الى هذه المكابرة وهى القول بالطفرة ومما يدل على كونه مكابرة انما هذا القلم فيحصل خط السواد من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لاامتياز فى الحس لان الاجزاء مصاقون عنها كثير بل لانسبة لها الاجزاء بالسواد لكونها غير متناهيه **قوله** (ومن ثمه) اى ومن اجل انه غير مقترن بالجزء اجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لزمكم يدل على انه غير مقترن والا لزمه ايضا **قوله** (وكذا اجزاؤه الخ) ان اريد انحصارها مقدارا فسلم وان اراد انحصارها عددا ففيه النزاع **قوله** (الا ان يلتزم التداخل) لاينفعه لانه يلزم تناهى الاجزاء المتناهية فى الوضع لانه يقول ان جميع الانقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل **قوله** (مماتشهد الخ) اى مداخل له حجم اومقدار فيماله حجم اومقدار تشهد البديهة ببطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البديهى الاولى وهو كون الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى **قوله** (وان كانت غير متناهية الخ) له ان يقول قياس غير المتناهى باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لايفيد التأليف زيادة فى الحجم واذا كانت غير متناهية يفيدها لعدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال

بفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات) كلها
(وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا اوغير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية
اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
فاولم يوجد فى العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا
فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد
وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء
لا تتناهى) فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو فى
الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصويره مع كونه موجودا فى ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها
اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهى الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه
(ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه (فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم
الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية
المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب
حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه
الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف
على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى يستحيل
خروجها بكليتها الى الفعل كما مر ﴿ النوع الثانى ﴾ من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان نبين
تركب الجسم منها) اى من الاجزاء التى لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام
فهو منقسم بالفعل كما فى النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا
(وهو وجوه) سبعة ﴿ الاول النقطة ﴾ وهى ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط
والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى

﴿ سيالكوتى ﴾

جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لا حجيم **قوله** (اى غير منقسمة الخ)
لا بمعنى لا يمكن انقسامه فان وجوده غير لازم فى العدد اذ اللازم وجود ما يتقوم به العدد وهو
الواحد بالفعل **قوله** (وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قيل ان النظام لا يقول بوجود
الجزء على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لا بد من وجود الواحد فى تلك
الكثرة التى ركب الجسم فاذا اخذ الآحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها ببعض حصل الجسم
المتناهى الاجزاء فى ضمن ذلك الجسم المتناهى مع كونه موجودا فى ضمن الاجسام المخلوقة لا صنع له
فهو ايضا جسم مخلوق الا انه مخلوق فى ضمنها **قوله** (لان حجم المؤلف الخ) اندفع بهذا ما قيل
ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين
من النسب التى يوجد فى المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها فى الآحاد لان نسبتها عددية
وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الا مجموع احجام الاجزاء
المؤلفة لا تغاير الا بالاعتبار فلا بد ان يكون النسبة فى المقدار اى فى العظم والصغر كنسبة اجزائهما
وما ذكرتم انما يتم اذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الاجزاء وقلتها وذلك مبنى نفى
الاجزاء واثبات الهيولى والصورة **قوله** (ولا مهرب له الخ) تجويز التداخل لا ينفعه لما عرفت من ان
الكلام فى الاجزاء المتباينة فى الوضع وانها متباينة وغير متناهية **قوله** (وتماس الموجودين بالمعدوم الخ)

البطلان) يعنى انه لاشبهة فى ان الاجسام موجودة وانها تماس باموى موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين فى العمق اوكون التماس بجزئين منهما لابهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولايتسلسل بل ينتهى الى مالاينقسم فى العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم فى الطول دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر ذى وضع لاينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اى النقطة (طرف الخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لاتنقسم) اصلا (فلنا فى الجسم موجود ذووضع لاينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذى لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم (والا) اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا (الكان له محل لاينقسم والاانقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولايتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك) اى غير منقسم (وهو الجزء الذى لايتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراله وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محله فلايلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لاسريان لها فلاانقسام فيها * الوجه ﴿ الثانى الحركة موجودة ﴾ بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والالم يوجد الماضى) منها (ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر) ولاشك ان الماضى منها لاوجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعا فلاوجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لاتنقسم بوجه ولو فرضا (والالكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل و بعضها بعد لانها) اى الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلايكون كلها حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ وكذا المسافة) التى هى الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اى انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض فى احديهما جزء يفرض

﴿ سيالكوتى ﴾

لان التماس على ما فى الشفاء كون الشيئين بحيث يكون طرفا هما معا فى الوضع اى فى قبول الاشارة الحسية ولاشك ان المعدوم لايقبل الاشارة الحسية **قوله** (وطرف الموجود موجود) لانه اما جوهر او عرض قائم به **قوله** (بل الاطراف الخ) كلمة بل للترقى ببيان فائدة زائدة على المقصود لاللاضراب **قوله** (ولاشك الخ) ههنا تقرير ان الاول ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه اولم يوجد الحاضرة لم يوجد الحركة اصلا لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فوجودهما ليس الا بالحضور فاذا لم يكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وثانيهما انه لولم يكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة اصلا لان الماضى والمستقبل معدومان فان الماضى صار معدوما والمستقبل لم يوجد اصلا وهذا التقرير لايحتاج الى اخذ ما ذكره المصنف من ان الماضى كان حاضرا والمستقبل ما يحضر كما ان تقرير المصنف لايحتاج الى اخذ ان الماضى والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة فى نفسها اذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع فى زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة

بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لوانقسمت المسافة) التى يقع عليهـا جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازى هـذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليـه ان الحركة بمعنى القطع لاوجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحـاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لااجزاء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحـدود المفروضـة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لاتتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلهـا الى اجزاء لاتقف على حد لايقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهى لاتنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولاتتصور) الزاوية التى لاتنقسم (الاباثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزأ وان كانت عرضا فلابد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحواد * الوجه (الرابع تفرض كرة) حقيقية (تماس سطحا مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فمابه المماسة) بينهما (لاينقسم والا فاما) ان ينقسم (فى جهة) واحدة (فهو خط او) فى (اكثر) يعنى فى جهتين (فهو سطح ولانطباقه) اى ولانطباق مابه المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا او سطحا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون مابه المماسة فيهما امرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوى (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لاتماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطـة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت

منقسمة الى الحاضرة والمستقبلة وان عدم وجودها فى الحاضر يستلزم عدمها مطلقا وان الماضى كان حاضرا والمستقبل لم يوجد فانه لايلزم من عدمها فى الحال عدمها مطلقا فانهما موجودان فى زمانهما **قوله** (اونقول الخ) فالاول كان اثباتا لتركب المسافة من اجزاء لاتتجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف **قوله** (لانها اصغر الخ) فهى قابلة للقسمة الى غير النهاية ويحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم اصغر منها **قوله** (لامكان الخ) فى الشفاء لايدرى هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة فى الوجود او هو فى التوهم فقط على نحو ما عليه التعليميات فلايدرى انه ان كان فى الوجود هل يصح مدحرجة اولا عليه انتهى ولاخفاء فى ان منع امكان وجود الكرة والسطح مكابرة لان الشكل الطبيعى للبسيط الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوى لانه لاشك فى وجود السطح فان كان مستويا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلابد من الانتهاء اليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقد مر فى ذلك بحث الخلاء **قوله** (اجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ما هو برئ منه فانه قال فى الشفاء ليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح فى اى حال كان النقطة لاغير بل يكون فى حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت باسطها بالخط فى زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل يماس فيه بالنقطة الافى الوهم وذلك لايتوهم الامع توهم الآن والآن لاوجود له بالفعل انتهى ولايخفى ان هذا الجواب تام ورد عليه للاعتراض الآتى **قوله** (ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه

منطبقة عليها اذلايمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الابطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلابد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لايقال فعلى ماذكرت لاتحصل المماسة على النقطة الاخرى الابعد الحركة ففى حال الحركة لابدمن المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لايكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانانقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة فى آن لكنها باقية فى زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففى آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل فى آن وتبقى زمانا ولاينافى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات * الوجه (الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اى على الخط الثانى (فانه مماس) الخط المار (فى مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان التماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لايكون الانقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب

﴿ سيالكوتى ﴾

اذا ثبت ان المماسة بالنقطة الاخرى انما هى بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمساوية لم يلزم تتالى النقطتين للهم الا ان يقال هذا اثبات لعدم التتالى بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاغماض عن كون المماسة بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك يرد عليه ان اتصال النقطتين لايستلزم وجود الخط بينهما فانهما متتاليان لان المتتاليان على مافى الشفاء هما اللذان ليس بينهما شئ من جنسهما وليستا متصلتين لان المتصل يقال للمقدار اذا اتحد طرفه وطرف غيره ولاحد الجسمين المتلازمين فى الحركة ولايقبل القسمة فى ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعانى منتف ههنا وان اردت بالاتصال سوى المعانى الثلثة المصطلحة حتى ينظر فى انتفائه فى هاتين النقطتين وان انتفاءه يستلزم وجود الخط بينهما **قوله** (فعلى ماذكرت لاتحصل الخ) الصواب من انه يحصل المماسة لانه المذكور سابق وليس يترتب عليه **قوله** (كانت الكرة ساكنة) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف المقدر لان المقدر ان المماسة على النقطة الثانية **قوله** (ننقل الكلام الخ) لانها ايضا بعد الحركة ففى حال الحركة يكون المماسة على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولى وهلم جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة ففى حال الحركة لابد من مماسة اخرى فلم يكن الجميع جميعا **قوله** (المماسة على النقطة الاولى الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعنى لانسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم باقية فى زمان حركة الدحرجة الى ان تحصل المماسة على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماسة بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من السطح حصل مماسة اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا وفيه بحث اما اولا فلان الدحرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماسة على النقطة الاولى باقية بالقياس الى الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التى وقعت على السطح فكلا والسائل انما اورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال انه لوكانت المماسة على النقطة الاولى باقية

(من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) و يتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله * الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) و يرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فتغمر) تلك الصفايح (وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان)ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه (وان كان يمكن الجواب عنه بجد لا ففيه للمنصف اقناع) وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها * المقصد الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد متصل) في نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لا تتجزى (انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين

* سيالكوتي *

بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه الحركة واما ثانيا فلانه لو قرر السؤال هكذا ان المماسة بالنقطة المعينة على الاخرى لا تحصل الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد ان تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت بنقطة اخرى على نقطة اخرى متوسطين بين النقطتين الاوليين والاخريين لزوم خلاف المفروض لم يتجه ان يقال المماسة الاولى باقية الى حصول المماسة الثانية فانها وقد تقررت بتبدل النقطة الاولى من الكرة فالحق ما استفيد من الشفاء ان المماسة حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على ما خطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فيكون الكرة متصلة فمدفوع بان استقامة الخط في الكرة انما يلزم لو كانت انطباقه على خط السطح دفعيا واما اذا كان تدريجيا على ما هو اللازم ههنا فانما يلزم وجود الخط المستدير في الكرة والآخر فيه **قوله** (ويتجه عليه الخ) وهكذا يتجه عليه ان الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل الا بعد فرض الآن في الزمان فتبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آنين زمان و بين كل جزئين حصول في حد **قوله** (الوجه السادس الخ) يعني هذا الوجه السابع اخذ ما هو بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما **قوله** (فارجع الخ) في شرح المقاصد ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجواهر يهما ضروري انتهى وقد عرفت هذا الحديث بما لا مزيد والانصاف ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا عن الطمانية **قوله** (وليس بمركب) اشار الى ان قوله انه مركب ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد **قوله** (كل متحيز بالذات يمينه غير يساره) يعني ان ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما حاذى منه لجهة اليسار والجواب ان هذا حكم وهمي من قياس غير المنقسم على المنقسم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه لكل واحد من الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما يحاذى به من الجهات وهذه

فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصورلها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لاتتجزى ثم قابلنابها الشمس فان الوجه المضيء) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير) الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب من هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف و يجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم فى ذاته اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فامان يكونا حالين فى محل واحد بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ماحاذى منه يمينه عين ماحاذى منه يساره وهو بديهى البطلان واماان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولوفرضا اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البديهة (النوع الثانى مايتعلق بالمماسة وهو) ايضا (وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لاتتجزى هذا خلف) لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) انه اذا تركب الجسم منها فلا بدلها من ان تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والالم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلاشك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فمابه يماس) الوسط (احدالطرفين غيرمابه يماس) الطرف (الآخر) اذلوكانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذاكان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غيرمنقسم (لايقال لانسلم ذلك) اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (فلا يكون حيزهما) اى حيز المتداخلين (واحدا) ولايزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا مابلغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلابد ان يكون بينهما ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسة) بينهما (فلاشك ان الملاقى) من احد الجزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

المحاذاة نقطة المركز نقاطه محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحقيقه ان المحاذات من الامور الاعتبارية التى ينتزعها الوهم من الشيء بالقياس الى الامور الواقعة منها وضع مخصوص و يكفى لاعتباره تعدد احد الطرفين ولايحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة المتعددة باعتبار تعدد الابناء من غير تعدد فى ذات الاب نعم لوكانت المحاذات عرضا قائما بالمحل فلابد للمحاذاتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد فى الاستدلال بنوع المحاذات **قوله** (واما ان يكونا الخ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حالين فى محل واحد لكن لايتحدان فى الاشارة كالنقطتين الحالتين فى الخط على زعمهم فالاوجه ان يقال ان كانا فى محل واحد بحيث يتحدان فى الاشارة كان ماحاذى يمينه عين ماحاذى يساره وان لم يتحدا فى الاشارة الحسية يلزم انقسام المحل واوهما يتبع الاشارة الى الحالين **قوله** (تركب حقيقة) وان كان تركب فى الحس بعدم الاحساس بالفرج **قوله** (فمابه يماس احد الخ) ان اريد بالتماس ما هو المصطلح وهو كون الشيئين بحيث يتحد طرفاهما فى الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذلا اطراف لهما وان اريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف فى الوسط بنفسه متصل باحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال عن كل منهما وهذا الجواب فى جميع وجوه المماسة **قوله** (فلاشك ان الملاقى من احد الجزئين الخ)

(عند المماسة غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) فى كل واحد من الجزئين ولايذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انمايتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا * الوجه (الثانى لوجاز) ان يقع (جزء) لايتجزى (على ملتقى اثنين) من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لايتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسالهما لابالكلية) اى لايجوزان يكون بكليته مماسا لشئ منهما والالم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للآخر (ولامعنى للانقسام الاذلك واما حقية الملزوم) اعنى وقوعه على ملتقى جزئين (فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اى الجزء الذى لايتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله (الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او) فى الجزء (الثانى او عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اى كونه فى احد الجزئين حاصل (اما قبل الحركة) وهو كونه فى الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما (وفى الثالث) اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب * الثانى) من هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزأ وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض انهما (تحركا) اى تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة (على السوية فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك) التحاذى انما يكون (على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سواء) فى السرعة والبطء (وهو) اى منتصف الخط (ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تأمل صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفى الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه حركة (سواء فيلتقيان) لامحالة (فى الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو) اى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اى الجزئين المتحركين (يقفان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراغ مايسع الجزئين) معا ولاشك ان الثالث لايسعهما بل يسع واحدا منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم) اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء) التى لاتتجزى فانهما لايجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا) تركبت المسافة من اجزاء لاتتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها (فالبطئ لايقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) اى البطئ (اذن يتحرك فاما ان يتحرك بجزء ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول) اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل

﴿ سيالكوتى ﴾

هذا اذا كان المماسة غير حال المداخلة فاما اذا كانا متحدين فلا انقسام **قوله** (انه يتحرك الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الانفراد وامكن حركته والقائلون بتركب الجسم من الاجزاء يمنعون وجود الحيز منفردا فضلا عن حركته **قوله** (او بعد الفراغ الخ) اصحاب الجزء يقولون الحركة هو الكون الثانى فى المكان الثانى فلا يسلمون كونه فى الحيز الثانى بعد الفراغ منها **قوله** (نفرض خطا الخ) اصحاب الجزء يقولون هذه المفروض على نحو الفروض التى فى التعليمات ولانسلم تحققها فى الخارج **قوله** (على سبيل منع الخلو) فان التجزى والانتفاء

من جزء) اذ لامجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ماهو اقل منه
(وهو الثاني) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اى ثاني الطرفين المذكورين
(ان نبين ان ثمه حركة سريعة و بطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى (فيستغنى)
حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) اى تلازم هاتين الحركتين
(دليلا على ذلك) اى على ان البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان
متلازمتين (فعند ماتقطع السريعة جزأين قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة)
وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزى) وهو الامر الثاني (وذلك) اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل
(في صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة
لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا
(ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك
باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط
تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر
والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة
بعضها ببعض (ولو كانت) الرحى (من حديد او ماهو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها جزء بابلغ السعي وذلك) الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال
سكونها (وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم)
لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه) الغرائب و(العجائب ليثبت مذهبكم * الصورة
الثانية فرجار له شعب ثلاث فثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة
والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (يتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان
ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء
الرحى * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض و يدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه)
وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (مادا باعه
فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه
اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس مامر (ونحن
نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا
(وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب
القطب والآخر على المنطقة) فان حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك

❊ سيالكوتي ❊

محققتان معا **قوله** (فالعقل جازم الخ) اصحاب الجزء لا يمنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد
عادة واذا ساق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لا يضره كما قال الحكماء
ان البرهان يتعلق الى الاتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الاخيرين
المستبعد لا يضره ان ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجو لمماسة الخردلة
المستبعد ولا ضير في ذلك **قوله** (ابعد الخ) لا شبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقية
تستلزم المستبعدات كامتناع الخلاء يستلزم امورا يستبعدها العقل استبعادا قريبا من الاستحالة **قوله**
(كيف وتفرق الخ) تفرق الاتصال انما يوجب الالم اذا كان طبيعيا ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه
قوله (فان حركتهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على ماوضع واحد بحيث

وان لاتكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها
فان الظل يقطع) بالانتقاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع اوذراعين مثلا
(والشمس) فى هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف
الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل
(انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس
يبطل الاستقامة) فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار
برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا
كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه
بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه
الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين
ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر)
بوتد (فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل) عند الوتد (و يمد به فالدلو والكلاب يصلان الى
رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة)
فقد تلازمت حركة سريعة و بطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل
بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) فى جهة حركة
ذلك الجزء (ولنفرض ا ب ح خطا) مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (د ه خطا) مركبا
من جزئين كائنا (على ا ب) بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (ز جزء) كائنا
(على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز د ه ا ب ح (فاذا تحرك
د) بحركة خط د ه على خط ا ب ح (من ا الى ب فقد تحرك ه) بتلك
الحركة من ب الى ح وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط د ه (من د وكان) اى د (مقابلا لا)
فى ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك زمن د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه
(الآن مقابل لج) فيكون ز حينئذ مقابلا لج ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية
(جزئين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ح قبل
الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة و بطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزأ) واحدا (يكون د تحرك اقل
من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء * (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)

❊ سيالكوتى ❊

يتصل على هيئة الدائر ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان
ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لا يستلزمه
ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند اصحاب الجزء **قوله** (انما يقع بخط الخ) وفيه ان الاستقامة
الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية ينافى عدم الاستقامة الحقيقية **قوله** (مع كلاب)
ظرف مستقر وقع حالا من الضمير المستكن فى الظرف اعنى قوله على رأس حبل الراجع الى الدلو
وكيفية ان يكون الدلو المشدودة بطرف الحبل واقعا فى البئر و يكون الطرف مشدودا بالوتد الذى
فى وسط البئر و يكون الكلاب متعلقا بذلك الحبل عند الوتد فاذا مد ذلك الحبل بالكلاب بان يمد حبل
الكلاب يكون وصول الكلاب والوتد معا الى رأس البئر وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل
مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة **قوله** (جزء يتحرك الخ) اصحاب
الجزء لا يقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات
قوله (ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود

ستة * (الاول انانفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط) منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد فى ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا
ہ ہ ہ ہ
ہ ہ ہ ہ
(فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية (ايضا اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) فى المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لا يقال لم لا يجوز) فى المربع المذكور (ان يكون القطر اطول و) ذلك بان يقع (بينها) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع (لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع (الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هى الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة فى الفرج الثلاث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ما هو اقل منه * الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان) فى شكل العروس (على ان مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى الضلعين ولكن مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر) جزأ (واقل من خمسة عشر) جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور * الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من ضلعى القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلا شك انه كلما يحط من هذا الضلع) المنصوب (شئ) والمقصود انه كلما يحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع (يخرج من ذلك الضلع شئ) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اى مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع (و) مثل (الفاضل عليه) اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) اى هذا الفاضل (مثل) الضلع (الآخر) اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع الضلعين و يكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذى لا يتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا (من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها

﴿ سيالكوتى ﴾

المقدار المتوقف على اتصال الجسم فى نفسه المتوقف على نفى الجزء فالاستدلال بها على نفى الجزء دور فعند اصحابه لا زاوية ولا وتر ولا قطر ولا دائرة انما هى تخيلات باطلة والعدم الاحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلا عن الوتر والقطر والقائمة **قوله** (فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا الترديد على وجود

(وبواطنها)

وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر
اكبر و باطن اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء
المحيط فى جهة محدبه (اما خلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام
فى الجزء ايضا لان ماكان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع
بين كل جزئين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على
ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون
ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام)
فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه (واما لاخلاء) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لاتفاوت
بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها
(كظاهرها) فى المقدار (وهو) اى باطنها (كظاهر) دائرة (اخرى محاطة بها) لانطباقه عليه (وظاهر
المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت فى المحيطة (وهى) اى الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر اخرى
(بالغة ما بلغت فتكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية) منها (و بطلانه لا يخفى) والاظهر فى تقرير
هذا الوجه ماذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا
جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة
باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة
كباطنها و باطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر
المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ
دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافى وجود الجزء
* الوجه (الخامس برهن اقليدس) فى المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين
قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا
فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء) * الوجه (السادس برهن) اقليدس
فى ثالث المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة
مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى) ﴿ المقصد السادس ﴾ فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام
البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لا ينفصل الى اجزاء
لاتتجزى) ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل
واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) اى لاتصل
قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس
مركبا بالفعل من اجزاء لاتتجزى ومافى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولاتنتهى قسمته اليها فيكون

﴿ سيالكوتى ﴾

الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من اجزاء لاتتجزى ليس لها ظاهر و باطن نعم
اجزاء المحيط اكثر من اجزاء المحاط ولذا كان اوسع منه وهذا كما يقولون فى محيط الدائرة
على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر و باطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح اوسع من كل خط
يفرض محاطا به والفرق بانه على تقدير الجزء جوهر متحيز بالذات فلابد له من ظاهر و باطن وهم ناش
من قياس غير المنقسم **قوله** (فان محدب الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه
وليس دليلا على تكذيب الحس الا ان يقال المراد ان محدب المحيط وان كان اكبر عند الحس من مقعره
الا انه يستحيل عند الحس ان يكون ضعفه فيكون بيانا لتكذيب الحس **قوله** (والاظهر الخ)

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (امابالفك) كسرا اوقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة (واماباختلاف عرضين قارين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض اوغير قارين) فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة فى الجسم (نعم قديمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية) كما فى الافلاك (اوصلابة) شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية (اوفقدآلة) يحتاج اليها فى القطع (اوصغر) متبالغ لايتيسر معه القطع ولاالكسر (واما) القسمة (الفرضية فلاتقف ابدا) وقدبين انحصار القسمة فى الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وحينئذ اماان تكون موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى باختلاف عرضين اوفى الذهن وهى الوهمية واماذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذاوقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذازال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال امافى الخارج كمابالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقديفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال

❋ المقصد السابع ❋ فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا فالجسم) البسيط (متصل) واحد فى حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى انائين (فثم اتصال) اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه (نسميه الصورة الجسمية وندعى انه) اى ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر آخر يقوم به الاتصال) اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه و بيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فانثم امرا قابلا للاتصال تارة والانفصال اخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشيئين) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتقابلين) فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما (اونقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال

❋ سيالكوتى ❋

لانه اقل ترديدا ومقدماته اسهل بيانا **قوله** (فالجسم الخ) اى اذاتقرر نفى الجزء ومافى حكمه فالجسم البسيط اى الذى لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع متصل فى حد ذاته اى لامفصل فيه كما هو عندالحس **قوله** (وهوقابل للانفصال) اى يتصف بالانفصال فى الجملة سواء كان باعتبار نفسه او باعتبار جزئه **قوله** (فثمة اتصال الخ) فى شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين احدهما صفة الشئ لابقياسه وهو كونه بحيث يمكن له اجزاء مشترك فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة الجسم التعليمى عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد لمجاورته و يقال للجسم بحسب ذلك متصل انتهى فهى جوهر متصل فى نفسه واتصال بالقياس الى ان الجسم متصل بها **قوله** (نسميه الصورة) لان الجسم انما صار جسما بها **قوله** (على معنى الخ) لاعلى انه مقوم له كقيام العرض بالمحل **قوله** (فانه ثمه امرا الخ) والا لكان التفريق اعداما

(لايبقى)

لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذى نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقى بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (ور بما يقال فى المعارضة) لدليلهم (الهيولى على تقدير وجوها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا مفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورود الانقسام (كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى) كما ذكرتم فى الجسم (لزم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) فى امور مرتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر فى المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) اخرى (الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حد ذاتها (والثانى انه) اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى نثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها (والا فهى) فى نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى) فى ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) فى الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهى متصفة بها تبعا لها لا فى حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كديمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (اجزاء) هى اجسام صغار صلبة (متجزئة فى الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال

﴿ سيا لكوتى ﴾

بالكلية مع ان البديهة يشهد بان التفريق غير الاعدام **قوله** (فانه كان الخ) فالهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلا له اذ لا معنى بالحلول الا الاختصاص الناعت وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر الممتد فى الجهات بانه تمام حقيقة الجسم او جزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما فى صورة الشمعة المتبدل اشكالا **قوله** (اثبتوا ايضا بتوارد الخ) اذ لو لا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على امر باق كان التفريق اعداما للجسم بالكلية اى من غير بقاء شئ منه واحداثا لجسمين آخرين والبديهة تكذبه فالاعدام التفريق بالضرورة و لتعبير عنا لانفصال بالاتصالات اندفع ما قيل ان الانفصال امر عدمى فلا يحتاج الى قابل ولم يحتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واعدام الملكات يستدعى محلا وكذا اندفع ما قيل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلا يثبت الهيولى باستدلالها بتوارد الاتصالات الجوهرية على امر باق وسيجئ تحقيقه فى بيان قوله وههنا سؤال يستصعبه الخ **قوله** (والا فهى فى نفسها لا واحدة) اى وان لا يعتبر معهما الصورة الواحدة والمتعددة فهى فى نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مناف لما تقرر عندهم من ان هيولى العناصر مع تكثرها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لا تصير لوحدتها الشخصية كخشب واحد لونت

(بالفعل) في الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكي بل للانفصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء (فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اي قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (المتصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المنفصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا لمانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته والا انحصر نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (و يحصل المطلوب) الذي هو اثبات الهيولى (ومبناه) اي مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيهما جزآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير تماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطا له) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقد ان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يعترض على برهان الهيولى و (يقال الاتصال) هو الوحدة (والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له

﴿ سيالكوتي ﴾

بعضها بالوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن هيولى الافلاك فهي ثابتة لها في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجامع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف **قوله** (ويقال الاتصال الخ) يعني ان اللازم من البرهان وجود امر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن ان يكونا جزئين له فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم اثبات كونه جزأ من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت ان الجسم

(فانا من وراء المنع) اى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له) وللانفصال ايضا (و يصير النزاع) حينئذ (فى كون الجسم ذلك القابل) وحده (اومع هذا الاتصال) المقبول (ولا شك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين بنفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول ما يدرك من جوهر ية الجسم) فى حقيقته بل هو الجسم فى بادى الرأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع)فى ان الجسم ماذا زاعا (لفظيا) لافائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما تنحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه ※ وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزأ للجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى لزواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم)قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلابد ان (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون الاتصال جزأ له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول

※ سيالكوتى ※

مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال **قوله** (اى نمنع كونه جزأ منه) فالمعنى المذكور عارض او بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلا عن كونه جزءا منه **قوله** (لثبوت امر الخ) فيه ان ثبوت امر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع فى ان الجسم ذلك القابل فقط اوهو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لا يقول احد ان الوحدة جزء من الجسم فالوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده **قوله** (ولا شك ان الصورة الخ) يعنى المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولا شك فى ثبوته بعد نفى الجزأ وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم فى بادى الرأى والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزأ من الجسم فاذا ثبت بقوله التفريق امر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزأ وعدم كونه تمام الحقيقة **قوله** (فيصير النزاع الخ) الاولى تركه لان النزاع فى وجود ذلك القابل اوعدمه فى الجسم بعد الاتفاق على ان الجسم هو جوهر القابل للابعاد الثلاثة لا فى ان الجسم ماذا هو **قوله** (انما يصح الخ) هذا رد على تقرير الشارح حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ واما على ما قررناه فلا حدوث قلنا فاذا ثبتنا بقوله التعريف امر آخر فى الجسم حتى لا يكون التفريق الخ كما لا يخفى **قوله** (ما تنحل اليه الاجسام) المركبة **قوله** (كما زعمتم) حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم **قوله** (والحاصل الخ) فى شرح المقاصد ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كونه قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع القبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ وقد قلتم بصحة الملزوم انتهى وهذا التقرير يشعر بان السؤال المذكور معارضة فى المقدمة اما فى مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم او فى مقدمة ان الجسم قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهيولى باستلزامه المحال **قوله** (اعنى اجتماع المتنافيين) لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الاخرى وهو اظهر كما لا يخفى **قوله** (فيما ذهبتم اليه) اى فى الاستدلال

باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) اي لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) الجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ الجسم) لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بهما فلا تثبت الهيولى فاذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ

﴿ سيالكوتي ﴾

الذي ذهبتم اليه **قوله** (وظن المستصعب) لا يخفى ان ارجاع ضمير ظن الى المستصعب مما لا وجه له لانه اذا كان ظنه هذا السؤال مغالطة فكيف استصعبه وهو اوهن عنده من نسج العنكبوت فالصواب ان يقيد بصيغة المجهول او بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير اي ظن حقير لا يعبأ به من قبيل ان بعض الظن اثم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تزييف الجواب وعندي ان الضمير راجع الى المستصعب ولفظ ذلك اشارة الى دليل الهيولى **قوله** (وظن ان ذلك الخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله ان المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين اعني الجوهر الممتد في نفسه الذي ثبت بعد نفي الجزء لا يزول عن الجسم اصلا حتى يثبت زوال وجود جزء آخر والمعنى الآخر اعني الامتدادات الثلاثة التي تتبدل بقاء الجسمية بشخصها كما في الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزأ منه فلا يقتضي زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعتراض الاشراقيين على دليل اثبات الهيولى كما هو منصوص في شرح حكمة الاشراق والحاصل ان الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم والمتوارد عليه انما هو المقادير المختلفة بتبدله اي بتبدل الجسم فان المقدار ليس مشخصا للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعترافا بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر الممتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسه كذلك قال في شرح المقاصد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر فان الباقي في ابن هو الماء بحقيقته وان تبدل في هويته لا جزء منها انتهى والصواب ان يقول وان تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر **قوله** (لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا وروده على ما قررنا لان الانفصال انما ينافي الاتصال الجوهري لو كان الاتصال العرضي من مشخصاته نعم انه يستلزم مقدارا ما وليس شيء من المقادير المعينة من مشخصاته وهذا كما قال اصحاب الهيولى ان هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة بحسب الصور والمقادير المعينة فالنزاع بين الفريقين راجع الى ان الاتصال العرضي المعين من مشخصات الجوهر الممتد اولا فان كان فردا له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق في الحالين حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد **قوله** (وايضا اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ جوابا للسؤال واما على كونه من تتمة السؤال فهو عين ما قاله الظان كما لا يخفى **قوله** (وجوابه الخ)

الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء فى الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المتحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو مغاير للهويات التى تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذى فى الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا فى نفسه (اذا جعل فى الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التى لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة) ى زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هى متصلات متعددة لم تكن موجودة فى تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمه امر باق فى الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على ان ثمه امرا باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التى فى الكيزان (الى ذلك الشخص الذى كان فى الجرة) كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن فى تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولاشك ان الجوهر المتصل الوحدانى ليس باقيا فالباقى جوهر آخر يجب ان لا يكون فى نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذى قرره فى اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع فى مسلك الانفعال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) فى اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد الا ترى

﴿ سيالكوتى ﴾

خلاصة الجواب ان المراد بقولنا انه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر بان يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا تنافى بين المتقدمين **قوله** (نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكيزان معينة بالجزء لا اختلاف بينهما الا بحسب والمقادير الوحدة والكثرة **قوله** (الجسم له قوة وفعل الخ) فى الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شئ بالفعل ومن حيث هو مستعد اى استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئا هو بالفعل شيئا آخر فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئا آخر فى انه صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من حيث شئ عنه له القوة و بين شئ عنه له الفعل فالذى له عنه الفعل هو صورته والذى له عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذ لا تعرض فى هذا التقرير على ان الواحد لا يقتضى قوة وفعلا بل انه لا يكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الا ترى الخ) فى الشفاء ولسائل ان يسئل و يقول فالهيولى ايضا مركبة لانها فى هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعد ايضا فيقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التى لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها ان يكون بالصورة وليس معنى جوهريته الا انها ليس فى موضوع فالاثبات منهما هو انه امر واما انه ليس فى موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئا للهيولى بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شئ وصورة التى بطن له وهى انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بالقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون فى نفسها وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طرأ عليها

ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا (وربما استعملوا) في اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اي وربما استعانوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد عند المتكلمين (في نفي الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها حصول في الحيز اولا) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم) اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اي لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض) لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد يقال) في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع ❊ المقصد الثامن ❊ في تفريعات لهم على) وجود (الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات)

❊ سيالكوتي ❊

من خارج واما في ذاتها فهي استعداد محض **قوله** (فيلزم الدور) فيه انه يجوز ان يكون وجود تلك الامور مبنيا على وجود الهيولى والعلم بوجود الهيولى مستفادا من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات بالنسبة الى عللها تحقيقه الوجود **قوله** (فكيف تحل فيها) ولانه يلزم تداخل الممتد وقال الامام لانه يلزم اجتماع المثلين ويرد عليه منع التماثل **قوله** (فالهيولى صفة الخ) اذ لا معنى للحلول الا التبعية في التحيز **قوله** (فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيزه او تبعا **قوله** (وقد يجاب الخ) مبنى الجواب ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالاتصال ان تكون البتاصر للصورة الجسمية الخ يريد ان الجسمية اعني الامتداد الجوهري من حيث هو امتداد جوهري لا يخالف جسمية اخرى الا باعتبار امور خارجة عنها منضمة اليها في الخارج لا باعتبار امور تتحد معها في الوجود الخارجي كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة في الخارج اثبت وجوده بعد نفي الجزء وما في حكمه من غير ان يلاحظ معها امر آخر بل يحتاج في ثبوته لامر يعتبر معها الى الاحتجاج

على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيهما من بيان آخر (فقال ان سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية
المتصلة فى نفسها (للجميع) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير
ذلك من الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود
بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا
وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
(فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية (الى المادة) فى الاجسام
العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) فى شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه
بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (فى حد ذاته غنيا عن المحل والغنى
عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها
(فتكون) بالنصب على انه جواب النفى (قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا
اخرى) اى كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون
تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى) اى لا نسلم
ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكر تموه من اختلافها
بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم

سيالكوتى

كالصورة النوعية والاعراض **قوله** (بخلاف المقدار) اى بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا
وانما لم يمثل بالمقدار لكونه اشد مناسبة للجسمية **قوله** (لا يوجد فى الخارج الخ) تفسير
للمبهم يعنى لا يجوز ان يوجد مقدار ثم يتبعه انه يكون خطا او سطحا كالصورة الجسمية مع سائر
الامور التى يعتبر معها بل لا بد من انضمام امر آخر يكون متحدا معه فى الخارج حتى يصير خطا
او سطحا ثم يوجد فى الخارج وكذا الحال فى كل طبيعة جنسية اذا لاحظها العقل فى نفسها
لا يحكم بوجودها فى الخارج ما لم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويتحد معه فى الجعل والوجود
قوله (ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فانه يجوز ان يختلف انواعها بامور
لها فى ذاتها **قوله** (فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها
الانفصال ويكون الاحتياج الى المادة مقتضى ذاته قلت قبول الانفصال واسطة فى التصديق
بالاحتياج وليس بواسطة فى الثبوت والا لكان ثبوت الهيولى للاجسام متأخرا عن قبول الانفصال
فتدبر فانه دقيق **قوله** (اى لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لان المقصود ان الجسمية
من حيث هى جسمية اى امتداد جوهرى طبيعة نوعية لكونها موجودة فى الخارج من غير اعتبار
امر آخر متحد معها بل انما يعتبر من حيث جسميته الى المادة فى العنصريات كانت كذلك فى الكل فى الشفاء
اما الصورة الجسمية من حيث هى جسمية فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف
مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شئ
خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة
واللواحق الخارجية لا بعينها محتاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية
ولكل ذى مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هى جسمية لا حق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من
مادة وصورة انتهى ولا يخفى انه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه الى اثبات
عدم الواسطة بين الاحتياج فى الغنى الذاتيين فانه استدلال بان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف
عنه فلا يختلف الاحتياج عنها فى جسم من الاجسام سواء كان بينهما واسطة اولا فتدبر حق
التدبر يظهر لك الحق الصريح **قوله** (فان الطبيعة الجسمية مطلقا الخ) هذا مكابرة فانه بعد

كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها او بعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة و يقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك ذقد (لا يكون الشيء محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شيء حالا فيه و يمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى فى الانسان ما لا تقتضيه فى الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) اى ثانى تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما او) امرا حالا (فى جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة او فى جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا

❊ سيالكوتى ❊

نفى وجود الجزء وما فى حكمه ثبت وجود جوهر لا فصل فيه والمبهم لا وجود له فى الخارج نعم المفهوم المأخوذ منه فى العقل اعنى الجوهر القابل للابعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج الى انضمام فصل ينوعه لكن فى الصورة الجسمية التى كالمادة لا التى كما نص عليه فى الشفاء **قوله** (ليستحيل حلوله فيه) اى بالنظر الى ذاته فلا يرد انه فى حد ذاته يجوز ان يحل لعارض انما المستحيل حلول الامر الذى يقتضى ذاته الغناء وما قيل انه اذا كان فى حد ذاته مستغنيا فلا بد لاستغنائه من علة وهى ذاته اذ الفرض انه مستغن فى حد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه عدميا يكفيه عدم علة الاحتياج **قوله** (ان الهيولى) اى هيولى الاجسام نص عليه فى الشفاء وسيجيء فى كلام الشارح ايضا **قوله** (مطلقا) اى لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعدما ثبت ان الهيولى فى نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة لامتناع وجود شيء لا يكون واحدا ولا كثيرا قلت قد عرفت ان المنفى عنها قبل الصورة الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية واما وحدتها فى ذاتها فهى ثابتة لها فى جميع الاحوال **قوله** (وذلك الخ) الاظهر الاخصر ان يقال لانها ان كانت مشارا اليها بالاستقلال كانت جسما اى جوهرا ذا حجم وان كانت بالتبع كان حالا فى الجسم سواء كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما تعليميا او غيرها لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه فلا يكون جوهرا فردا ولا خطا ولا سطحا ولا امرا حالا فى احدها وهذا على تقدير الاغماض عن جوهريته فالواجب الاكتفاء على كونها جسما واما ما ذكره الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الحسية بالاستقلال لا يصح قوله لا جوهريا بل عرضيا وان لم يقيد لم يصح كانت جسما اى صورة جسمية لجواز ان يكون جسما تعليميا **قوله** (بل عرضيا) الظاهر انه اضراب عن قوله جوهريا اى بل خطا او سطحا عرضيا وفيه انه يجوز ان يكون نقطة فلا بد من التعرض له الا ان يقال بل امرا عرضيا فيشمل النقطة ايضا بل ههنا فان الاضراب عن باطل الى باطل لا معنى له والصواب ان يقال وما لم ينقسم اصلا

فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يمكن اليها اشارة بان لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولاشك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان تحصل معها (فى جميع الاحياز و المظاهر اولا) تحصل (فى شئ منها او) تحصل (فى بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لابدله من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى (تخصصها) بحيز معين (وايضا ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن (نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها اولا تحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثانى انه يلزمه) اى المجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين

❊ سيالكوتى ❊

وانقسمت فى جهة او فى جهتين كانت نقطة او سطحا لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه **قوله** (فيكون الهيولى حينئذ امرا حالا الخ) اى صورة جسمية نبه بذلك لانه اللازم من كونها منقسما فى الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة **قوله** (والمظاهر) وهى خصوصيات الانواع والاصناف والاشخاص **قوله** (فى مكانين) الاظهر فى حيزين **قوله** (لعل صورة الخ) اجيب بان ينقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية **قوله** (اما فى ذلك الحيز) كجزء من الهواء والهواء اخرج عن حيزه الطبيعى وحصل فى جزء من الارض فان ذلك الجزء او فى لهما والاولية الناشئة من الصورة السابقة

مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المحمول المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية (كامر) فلا تكون الهيولى مجردة (وقد عرفت ما فيهما) اى هذين الوجهين من الفساد اما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلا نكررهم * ثالثها) اى ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لا تخلو عن الهيولى او وجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى) كانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا) فى جميع الجهات لتناهى الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شئ تحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة (اما النفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ) (الكل والجزء) فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه) بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (و يمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز ولا اشارة وايضا فتكون) الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع

❊ سيالكوتى ❊

والاحوال العارضة لها او فى اجزاءه كجزء من الماء صار فى حيزه الطبيعى ارضا فالنقل الى اقرب جزء من حيز الارض **قوله** (بان لا تزيد الخ) يعنى ان المراد الوحدة فى المقدار وهى المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت ان الصورة بذاتها تقتضى حلول المادة وهو الوجه الثانى بعينه الا انه لما كان اصلا لقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلبا برأسه حينئذ ان فى اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوى ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة **قوله** (لكانت الخ) هذا لا يجوزه العقل بعد ملاحظة انها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشارا اليه **قوله** (فان كانت مشارا اليها كان متناهيا) هذه قضية اتفاقية لو لم يكن مشار اليها كانت ايضا متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء فرض مشار اليها اولا **قوله** (كان المشار اليه) اشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر **قوله** (متناه) اى فى الجهات او فى الجهتين لئلا يرد النقض بالخط **قوله** (فكل جسم) بسيطا كان او مركبا **قوله** (لاشتراك الاجسام الخ) والمفروض انها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالا من غير شرط او رفع مانع **قوله** (فتساوى حينئذ الكل الخ) اى الجزء الموجود فى الخارج **قوله** (وهو محال) لانه لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزأ **قوله** (قابلة) اى قصر الى ذاتها **قوله** (الملزوم للامتداد الخ) لا فائدة فى هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ما هو شاغل الحيز والشاغل الحيز بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد و ينقص بالتخلخل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار اليه لكونه ملزوما للامتداد العرضى **قوله** (فيمتنع) لانه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع

مقارنته للمادة) المتحيزة واو تبعا كسائر المجردات. واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة الاشارة اوغير قابلة لها بل هذا الترديد ماجعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لامحالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية (لايقال هذا) الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لايجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمه مانع) يمنع من التساوى في الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون الجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والالم يكن جزأ) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لامستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمه كل ولا جزء

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (المتحيزة ولو تبعا) اى بتبعية الصورة الجسمية المقدار **قوله** (فى جهة) اى فى جانب وهو المكان من حيث وقوعه فى احدى الجهات الست مختصة بمادة لانه حينئذ يكون جسما وكل جسم له مادة **قوله** (فهى غير الصورة الخ) والكلام فى تجرد الصورة المادية **قوله** (وان كانت الخ) لكن الكلام فى لزوم التساوى فى المقدار والشكل المخصوصين كما مر **قوله** (لانا نقول الخ) حاصله ان الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص فى مادة معينة وتلك المادة معينة فى الحيز وان كان المقتضى متحققا فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بانفرادها من غير مدخلية شئ آخر **قوله** (ومنهم من وجه الخ) وفى الاشارات ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وفسره الامام بما حاصله انه لو لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفردا عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام فى مقادير الامتدادات وهى هيئات التناهى ضرورة ان الاجسام مشتركة فى طبيعة الامتداد الجسمانى فلو كان المقتضى للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها فى طبيعة الامتداد استوائها فى مقادير الامتداد والشكل واما قوله لوكا الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم فمعناه ان جزء الجسم البسيط مساو لكل فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالاجزاء الموجودة فى الفلك كالخارج والتدوير فانها مساوية لكله فى الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء فى الشكل والمقدار المخصوص وفسره المحقق الطوسى بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن للمانع ان يمنع ان الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (فى الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بان ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (يقتضى) لامحالة (القسمة الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ (وتفضى) القسمة الوهمية كما مر (الى) القسمة (الانفكاكية و يلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك) فى دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة فى دليلكم (كلها ضائعة) لا حاجة اليها (و يمكن الجواب) عن هذا الذى قلناه (بانه لا ينافى حقية الكلام) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو اقصر * (الثانى) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى و(قامت بذاتها لاستغنت) فى نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة و بعدها فان كان لا تميز معه) بين صورة الكل وصورة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) فى مباحث التعين (انه لا تميز) ولا تعدد (بين الامثال اى بين افراد ماهية نوعية (الا بالمادة) وعوارضها (فهى) اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبنى

﴿ سيالكوتى ﴾

الاجسام اى الصورة الجسمية اى اتحادها فى المقدار والشكل و يلزم منه تساوى الشكل المفروض منها للكل لا بمعنى انه يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه اصولهما بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضى الكلية والجزئية فى الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة فى الفلك فانها متساوية للكل فى الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقديرين الفرق بين الصورتين بانه فى صورة النقض المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت متحدة فى الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلى للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة فى اقتضاء الكل من تشابههما يلزم المحال المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقض بالاجزاء المفروضة للفلك وارادوا ان الرد الذى ذكره الشارح وهو مذكور فى المحاكمات غير وارد لان الاستدلال ايضا كان بفرض اجزاء المفروضة للجسمية بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر واما قوله وايضا الجزئية الخ فالجواب عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا فى منع مساواة الجزء للكل بل لانه فى الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة للبسيط لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق فى شرحه **قوله** (المانع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اريد بقوله هو اى الشكل آخر الا بالفصل والوصل فى نفس الجسم اما لو اريد به وما هو اى تشكل الجسمية الا بفصل بعضها عن البعض فلا وروده كما لا يخفى فان تعدد الاشكال فى الامتداد الا باعتبار فصل بعضه ولولاه لكان امتداد واحد **قوله** (تبدل الخ) بل اصل الشكل اذا احاطة الحد والحدود لا يتصور فيما لا امتداد له و يقتضى القسمة الوهمية اى فيما له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيما نحن فيه **قوله** (كما مر) من ان حكم الامثال واحدة **قوله** (وقد عرفت جوابه) من انه يجوز ان لا تكون محتاجة ولا مستغنية **قوله** (فان كان لا تميز الخ) فيه ان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء

على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلانكرره * رابعها) اى رابع
تفريعات الهيولى وتركب الجسم منهاومن الصورة (قدعلمت) في مباحث الماهية (انه لابد)في الماهية
الحقيقية المركبة(من احتياج احد الجزئين الى الآخر)فقطاواحتياج كل منهما الى صاحبه على وجه
لايلزم منه دور وحينئذ فلابد بين جزئى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى
ليست علة للصورة والاتم لها)اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود
على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لاتكون بالفعل الابسبب الصورة لان الشئ الواحد لايكون متصفا
بالقوة والفعل معاوقد عرفت فساده فلانعيده (و) ايضا لوكانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها)
اى فى الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذفاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل
وجوابه انه مبنى على ان البسيط لايكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت مافيه (و) ايضا لايجوزان تكون
الهيولى علة للصورة (لانها) فى حد ذاتها (تقبل صورا لانهاية لها فلاتكون علة المعينة) اى لاتكون
علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها فى الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل
ليس للمادة الامجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اى وليس
الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (فى وجودها اليها) و يتجه على هذه
العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلاتكون علة لوجود محلها (و) ايضا
ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لاتوجد الامع التناهى والتشكل) لما مر (والهيولى
متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها ومامع المتأخر متأخر كما ان مامع المتقدم متقدم
فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلاتكون علة لها ولايخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر
انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم
انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لوكانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء
الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود
الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ماذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها
ولايلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة .قلنا الواحد بالشخص لابد ان تكون
علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع
الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة
تستحفظها بتواردها) عليها (اذ لوفرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها

﴿ سيالكوتى ﴾

ولاتعدد فيها ولايلزم ان يكون الشئ مع غيره كهو لامعه فتدبر **قوله** (فى الماهية الحقيقة) اى المتصفة
بالوحدة الحقيقية اى الوحدة فى الخارج **قوله** (ليست علة) اى علة فاعلية **قوله** (مبنى على
ان البسيط الخ) مع ان الهيولى ليست بسيطا حقيقيا **قوله** (ويتجه على هذه العبارة الخ) فيه
ان المثبت ههنا الاحتياج الى الفاعل والمنفى فيما سبق الاحتياج الى القابل **قوله** (فالاولى الى آخره)
لااولوية لان عدم كونها علة لوجوده معللة باحتياجها فى وجودها اليه وتأخرها عنه **قوله** (ليست
الصورة علة) اى فاعلة **قوله** (انما تظهر الخ) وههنا المعية وان كانت زمانية لكن التأخر ليس بزمانى
ولايلزم ان يكون مامع الشئ زمانا متأخرا عما كان ذلك الشئ متأخرا عنه ذاتا لعدم الاحتياج بينهما.
قوله (دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من احد
الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تمهد ان كل واحد منها ليست علة فاعلة للاخرى
فحاجة الهيولى الخ **قوله** (فى بقائها) اى فى وجودها المستمر فى اصل الوجود ايضا محتاجة
اليها والعلة الفاعلية لها المبدأ بانفياض يفيدها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها
كما فى الفلكيات او بتوارد الصورة عليها كما فى العنصريات **قوله** (كالدعايم) والمبدأ الفياض

(عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهي) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذ قد علمت ان تشخصها) وتعددها (للمادة ومايكتنفها من الاعراض) وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (اوعسر) كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (اوعدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (لامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض و يجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لئلا يمكن استنادها هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (عاد الكلام

﴿ سيالكوتي ﴾

كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد انما هو فى الشروط **قوله** (وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها **قوله** (وعلمت ايضا الخ) الصواب لما عرفت ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة وهما مشخصاتها ليكون بيانا للحوالة التى فى المتن فانما علم فيما سبق ان تشخصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكمة ان شئت الاحاطة فارجع الى شرح الاشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما فى الكتاب وضيق الوقت لاوردناه بقدر ما احاطه به فكرى العليل وذهنى الكليل **قوله** (كذلك الخ) عدم كون الهيولى خاليا عن الصورة النوعية لم يقم عليه دليل بل امر استحسانى بناء على انها القابل **قوله** (بل الى آخره) اضراب عما هو مفهوم مما سبق اى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم **قوله** (بحسبها يتنوع الخ) اى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم **قوله** (مختلفة فى اللوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام احدها لمثبت الكلية **قوله** (ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد اللوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل **قوله** (مشتركة) بدليل الكون والفساد **قوله** (ولا للمفارق) فيه بحث مشهور بقى ههنا احتمال آخر وهو ان تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها فى هيولى كل فلك علة فلا تثبت الكلية **قوله** (اذ لابد الخ) امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزأ محمولا عليه واما تقومه بالعرض القائم بجزئه فجوزه البعض متمسكين بان السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لان المركب من المقولتين ليس داخلا فى شئ من المقولتين لانه باعتبار جزء موجود لا فى موضوع و باعتبار جزء آخر موجود فى موضوع ولا ترجيح لاعتبار حكم احد الجزئين دون الآخر له فى نفسه وما قيل من ان صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لان صدق السرير بمعنى معروض الهيئة السريرية كما ان الجسم بمعنى محل الاعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما و بما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية

فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (و يتسلسل قال الامام الرازي) الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انهامن) قبيل (الاعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخر مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لاتقبل الاصورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى مالايتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لم لم يمتنع تعاقب صور بلانهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لاتقبل الا ماهو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهري مختص (ور بما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدأ للكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على انا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولاتنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعي)

﴿ سيالكوتي ﴾

وان اشكل على الفحول **قوله** (فان اختصاص الخ) لاوجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعية اذا حلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصور معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى المخصص بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكثرها في الخارج فلابد من المخصص **قوله** (انا نعلم بديهة) دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة كيف والمتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالاعراض **قوله** (بامر جوهري) بناء على مامر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد عرفت فيه **قوله** (فلا يجديكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف **قوله** (جعله من تفاريع الهيولى) اما على سبيل التغليب او باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعي يتوقف على ثبوت الطبيعة الحالة في الهيولى فان اصحاب الجزء يقولون بتماثل الاجسام فلا طبيعة ولا اقتضاء واختصاص الاجسام بالآثار بارادة الفاعل المختار **قوله** (كل جسم له حيز طبيعي) هذه المسئلة لاتصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجودا او موهوما اذ لا اختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعي و بعضه غير طبيعي قال الشارح في بحث المكان انه قد استدل بعضهم على امتناع كون المكان بعدا مجردا باستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز و لا يتحرك عنه واجيب بان اختصاص الاجسام باحيازها لما بينها من الملائمة والمنافرة و بما ذكرنا ظهر عدم صحة ما في التجريد بعد ما اختار ان المكان هو البعد من ان لكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطح فلا يصدق كلية اذا قيل بترادف الحيز والمكان اذ المحدد لامكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر في بحث المكان من ان الحيز ما به تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان متناول للوضع الذي به يمتاز

تقتضى طبيعته حصوله فيه (ضرورة انه لوخلى) الجسم (وطبعه) اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة (لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل فى حيز معين ولا يكون حصوله فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة (قلنا) ما ذكرتم (ممنوع بل لو خلى) الجسم وطبعه (لكان كالمحدد لا مكان له) كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه (او) نقول اذا خلى وطبعه (تكون نسبته الى الاحياز) كلها (سواء حتى يخصصه) الفاعل (المختار) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول

سيالكوتى

المحدد عن غيره فى الاشارة الحسية فهو متحيز وليس فى المكان ولا بعد فى ان يكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه يشبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وفيه بحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكلمة فى ويصح الانتقال منه على ومايدل ما ذكروا من ان الجسم لا يجوز ان يكون له حيزان طبيعيان فلا يمكن ادخال الوضع بهذا المعنى فى الحيز والصواب ما فى الشفاء من ان الحيز اما مكان اووضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والعين والمشترك للجزئين ووضع الترتيب بان يشار الى الجسم بانه هنا اوهناك سواء كان سطحا اووضعا حاصلا بالترتيب واليه يرشد الدليل المذكور عليه **قوله** (يقتضى طبيعته حصوله فيه) يعنى ان المراد بالحيز الطبيعى ما تقتضى الطبيعة حصوله فيه ولذا لا يجوز ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان وفيه اشارة الى ردما فى شرح المقاصد وحكمة العين من انا لا نعنى بالحيز الطبيعى الا ما يكون حاصلا للجسم فى نفسه مع قطع النظر عما سواه والى دفع ما اورده بعض من ان المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعيا وهو حاصل له بسبب الحاوى وليس حاصلا للجسم اذا خلى وطبعه لان اللازم فى المكان الطبيعى ان يكون الجسم بطبيعته مقتضيا للحصول فيه وان كان الحصول متوقفا على شرط وارتفاع مانع وفى الاشارات ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفى شرحه وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والشكل المعين ربما يلزمهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما اقتضته طباعه عند زوال القسر الخ **قوله** اى فرض بعد وجوده) اشارة الى ان الحيز من لوازم الوجود لا الماهية فالفاعل معتبر من حيث انه موجد له **قوله** (من جميع ما يمكن خلوه منه) وهو ما سوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجد له فلا يرد ما قيل ان اريد التخلية من الفاعل ايضا فالجسم حينئذ لا يكون موجودا فضلا عن اقتضاء الحيز وان اريد التخلية عما سوى الفاعل فليجز ان يكون المخصص هو الفاعل لان المفروض تخليته عنه من حيث هذا الاعتبار ايضا **قوله** (ضرورة) الضرورة الاولى بالنسبة الى نفس الحكم اعنى الملازمة والثانية بالنسبة الى ان الحكم بالضرورة ايضا ضرورى فانه قد يكون نظريا فقول الشارح اذ لا يمكن تنبيه على ذلك **قوله** (ان يحصل فى حيز معين) ان اراد فى معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لا فى مكان او فى كل امكنة وما قيل ان الحصول فى المكان المعين امر وجودى فلا يمكن استناده الى الامتناع الذى هو عدمى فمدفوع لانه يجوز ان يكون الاستناد الى الجسمية بشرط هذا الامتناع **قوله** (ممنوع الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررناك من ان الحيز اعم من المكان **قوله** (حتى يخصصه الفاعل المختار) انما قيد بالمختار لئلا يرد ان نسبة الفاعل الى جميع الاحياز على السوية فلا يخصص الا بحسب الاستعدادات **قوله** (ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر) لا خفاء انه يكفى لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض محالا ولا شك

(لوفرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمه مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة المكان الذى هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشيء من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هي فيه الآن حجر لا ترتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا المركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية (وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (و يكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ﴿ فرعان ﴾ على ان لكل جسم مكانا طبيعيا ❊ (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى

﴿ سيالكوتي ﴾

في امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا عاريا عن جميع مالا يدخل في تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلابد ان يحصل في حيز معين لما عرفت ولاشك ان الحصول في ذلك الحيز من الامور الممكنة فلابد له من علة وليست الاشياء الغريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهي اما ذاته او مقوم ماهيته او لازم ذاته والفاعل من حيث انه مخصص بالحيز ايضا مفروض خلوه عنه وان كان مفروضا معه من حيث انه موجود خلاصته ما في الشفاء يمكن توهم الجنس خاليا عن جميع مالا يكون مقوما لماهيته ووجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلابد من استناده الى امر لا يمكن خلوه عنه **قوله** (لوفرضت الاحياز الخ) هذا انما يصح على رأى القائلين بالبعد واما عند اصحاب السطح فلا يمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس يتعدى الاحياز **قوله** (الذى يجذبه) اشارة الى ان العود معلل بميل الحيز ولذا كان المدرة الكبيرة اسرع من الصغير و يجذبه الكل ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الارض **قوله** (و بالجملة الخ) لفظ الجملة ليس في موقعه لانه منع للملازمة المذكورة بسند آخر وهو ان يكون حال كل جسم كحال جزء الارض **قوله** (وان لم يطلب الخ) في شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجدا لمكان هو مطلوب به وليس بشيء لان المكان الطبيعي على ما مر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاه والاقتضاء ليس مشروطا بشيء انما المشروط بعدم وجدان الحركة اليه

وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا او) يتوجه (الى احدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان الطبيعى واحد* (الثانى) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعى كما عرفت و (مكان المركب) اى مكانه الطبيعى (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ما عداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعى له (هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى من ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان فى) الحجم و (المقدار قد يختلفان فى القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة (فالمعتبر) من التساوى فى بسائط المركب (هو التساوى فى القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا و يقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا بالبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والا ففى حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * ﴿ الفصل الثانى ﴾ من فصلى المرصد الاول (فى اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعى الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذا كان الجسم الخ) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والالكان احدهما لازما فلا يكون الثانى طبيعيا فيكون الخروج لا على سمتها ايضا ممكنا والتخلية ممكنة وليس بين الخروج والتخلية تناف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج وبالتخلية يلزم احد الامور الثلاثة المذكورة هذا غاية التحرير ويرد عليه ان الخروج لا على سمتها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين مناف للتخلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين بتعدد المكان الطبيعى **قوله** (ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على امكنة البسائط فاذا امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور **قوله** (والبسيطان الخ) عطف على قوله وان تساوت البسائط وليس داخلا تحت النظر **قوله** (وقد يفصل الخ) فنقول من المباحث المشرقية **قوله** (وكان هناك الخ) وان لم يكن المزاج قويا بطل التركيب فان كل جزء له مكان عنصره **قوله** (وان تساويا) اى فى القوة **قوله** (افترقا ولم يجتمعا الخ) اى لا يحصل

كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى فى هذا الفصل الثانى (مقدمة واقسام) خمسة *
﴿ المقدمة ﴾ الجسم ينقسم الى بسيط ومركب)و يظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما
(و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ماجزؤه) اى كل جزء منه (مساولكله
فى الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى
والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لامادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لايستقيم لان جزءه
المادى وحده اوالصورى وحده لايساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا
اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى
والاورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولايساويانه فيما ذكر فلاينطبق هذا
الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
اولا * (الثانى) من رسمى الجسم البسيط (مالايتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من
هذين الرسمين (قديعتبر بحسب الحقيقة اوالحس فهذه اربعة اعتبارات) فى رسم البسيط * اول ما
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساولكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل
جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذليس اجزاؤه المقدارية المفروضة
فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذفيها اجزاء مقدارية هى
العناصر ولاتشاركها فى اسمائها وحدودها * الثانى مايكون جزؤه المقدارى بحسب الحس
مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها
فى الاسم والحد دون الفلك * الثالث مالايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل
العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان * الرابع مالايتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة
الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها و بين الثانى والثالث عموم من وجه
وتلخيصه ان مالايتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لايتركب من اجسام مختلفة
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لايكون اسمه موضوعا له بشرط كونه
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون
مشروطا به فلايطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذقد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا
اما ان لايعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلايطلق كالشريان
والوريد اذقد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها
والاول يتناول واحدا منها ولايخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله
(فاعتبر ذلك) اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة اوالحس
(فى الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفى الفلك يظهر لك الفرق)
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول مالايكون
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء

﴿ سيالكوتى ﴾

التركيب الابقاسر يقسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قسرى واذا خلى وطبعه لايبقى
المركب **قوله** (ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف تعريفها وترك دليل الانحصار
قوله (اى كل جزء منه) الذى بعض اجزائه مساو لكله دون البعض داخل فى المركب **قوله**
(قال الامام الخ) لم يظهر لى فائدة نقل كلام الامام **قوله** (واولها اخصها) لاختصاصه بالعناصر
قوله (و بين الثانى والثالث عموم الخ) لصدقهما على العناصر وصدق الثانى على الاعضاء المتشابهة
بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثانى فى الفلك **قوله** (كالشريان) وهى العرق النابت من القلب

ايضا وعلى الرسم الثانى هو مايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ماتقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع مالا تتركب حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب مايقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان اومركبا (شكل طبيعى) وذلك (لوجوب تناهيه) لماسيرد عليك من استحالة لاتناهى الابعاد (فلوخلى الجسم) اى جسم كان (وطبعه) بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع مايمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اى طرف واحد فيكون كرة (اوحدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعياله لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعى للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اى للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام (قوة) اى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لاتفعل فى المادة الواحدة) التى للبسيط (الافعلا واحدا) اى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطحا اونقطة وهى امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان (وشكك) فيماذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة * (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) فى دفع هذا السؤال ان ماذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها (ولاقدر لها بالنسبة اليها فهى) اى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ماارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلاتخرجها) تلك الخشونات التى لاقدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها لايغنى) اى لايفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذالكرية) الحقيقية (لاتقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقية الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لماحصل لها

﴿ سيالكوتى ﴾

المتحرك بحركته والوريد العرق النابت من الكبد الغير المتحرك **قوله** (اى بجسم كان) مركبا او بسيطا **قوله** (بان يفرض بعد وجوده الخ) اذ الشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ما تقدم فى الحيز الطبيعى وما اورد عليه من ان الشكل لازم للجسم بواسطة التناهى من لوازم الماهية اذ الجسم الغير المتناهى لاشك فى جسميته فمدفوع بان الشكل من لوازم الوجود وماذكر انما يدل على انه ليس لوازم الماهية ولاشك ان وجود الجسم فى الخارج يستلزم التناهى المستلزم للشكل **قوله** (فيكون كرة) اى شكله كرة وكذا فى قوله فيكون مضلعا **قوله** (والقوة الواحدة الخ) اى القوة الواحدة من حيث انها واحدة لاتفعل فى الواحدة من حيث انها واحد الافعلا واحدا وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الاول) هذا النقض اجمالى بتخلف الحكم عن الدليل فى الارض وكذا الثالث والثانى والرابع كنهم بقوله ان الفاعل الواحد لايفعل فى مادة واحدة الاخلاء

من الاشكال فلاجرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لايقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولمايمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لايخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لوخليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك * الوجه (الثانى الافلاك المكوكبة فيها نقر) اى حفر تركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر (والموضع) اى مختلفة بالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب اوتدوير اوخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة وتمم متصور بالصورة الاولى فقط لايقال حلول الصور المختلفة لايكون الا لاختلاف المواد اولاختلاف استعدادات مادة واحدة ولايتصور ذلك فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذمن الجائز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلايلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه

﴿ سيالكوتى ﴾

واحدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثانى ثالثا **قوله** (اجيب الخ) خلاصته ان ما تمنعه اليبوسة عن الشكل الطبيعى فعل عرضى لاذاتى حتى ينافى اقتضاء الطبيعة لها **قوله** (الافلاك المكوكبة فيها الخ) هذا على مذهب قوم اثبتوا للكواكب نفوسا محركة اياها وحركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها واما على مذهب قوم اثبتوا لكل فلك من الافلاك نفسا محركة وان الكواكب اجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهى كابعاض خشب مختلفة بالوانها فلانقر ولا اختلاف فى الموضع ولاارتكاز الا بالوهم **قوله** (وقد اجاب بعضهم الخ) قد عرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولايمكن جعله معارضة فى المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بيان صورة لايوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهى سند للمنع وليس نقضا للمقدمة المذكورة اذلم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بتخلف الحكم عنه فالجواب لايكون الا باثبات المقدمة الممنوعة فتقريره ان المقدمة المذكورة بديهية عند التأمل والصورة التى هى سند المنع ومنشأ الاشتباه فى تلك المقدمة ليست مما نحن فيه لان الافعال هنا متعددة **قوله** (الى اسباب تعود الخ) وتلك الفواعل لايجوز ان تكون نفسا لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التى بنوا على هذه المقدمة كما لايخفى على المتتبع **قوله** (وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية **قوله** (فلايلزم الى آخره) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لايجوز ان يكون متعددا كما فى الفلك المكوكب **قوله** (بمنع استحالته الخ) فيه انه فرق بين الصورتين فان صورة كل واحد من العناصر

وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركب القوى ان يكون
لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض
فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الا شكلا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل)
عندهم (لاشكال الاعضاء) فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من
الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى
انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اى فعل
تلك القوة البسيطة (فى مركب) هو المادة التى يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة
البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة
المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين
افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل
الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف
اصلا واختلاف الثخن والقدر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا ﴿فرع﴾
على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم
الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كرأس
جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى موضع فرض (قطعة من دائرة)
بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر
عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان مقدار رأس
الاناء شيئا واحدا لم يبطر فيه دائرتان مركزهما واحد واحد يهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة
على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما
يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملاه الماء اذا كان
الاناء اقرب و يخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بماء يملأ ما بين
قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتى القوسين عليه يمنة و يسرة
والى ما لخصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد)
هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لا تتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع
كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى
العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه
خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب ﴿ القسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد ﴾ ستة

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الحيز والصورة الاخرى حلت فى المجموع فلا اتحاد فى المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع
صورة الفلك وصورة الكوكب فى محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الحال فى
الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين **قوله**
(حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة مغايرة لقوة جزء آخر فهذا لا يتأتى
فى شئ من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الارضية مثلا فى القوة وان اراد يكون فيه جزآن
متغايران فى القوة يرد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة
فالجواب ان المراد بتركب القوى والعليا مع ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لا تركيب
بعضها مع بعض **قوله** (واختلاف الثخن الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج
المركز فى ثخن المثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكرى

﴿الاول﴾ ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى (فلك الافلاك) سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد فى لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسى (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) فى الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لابد لهما) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فالاسفل يحجب ما هو اعلى) اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ان الافلاك الكلية) اى الافلاك التى هو كل لاشتمالها على الافلاك اشتمال الكل على الجزء وكذا الجزئية ما يكون جزأ لفلك آخر فالنسبة فى كلا الموضعين نسبة العام الى العام وفى التذكرة اثبت اهل العلم تسعة افلاك فى بادى نظرهم اثنين منها المحركتين الاوليين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلى للكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فعلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما اياها فى ضبط الحركة وعدم كونها لفلك آخر **قوله** (فتسعة الخ) هذا موافق لما فى شرح الاشارات من ان المتأخرين اثبتوا لكل كوكب مثل فلك البروج كرة مركزها مركز العالم مماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلى المشتمل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه مثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذى يشتمل على سائر الافلاك وفلكا آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل وفلكا آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعنى خارج المركز والتدوير وزادوا فى العطارد فلكان آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة عن هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز وستة افلاك تداوير انتهى فعلم من كلامه ان الفلك الكلى القمر وهذا المائل لاشتماله على الافلاك التى ينضبط بها حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلى لعدم اشتماله على فلك آخر بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الافلاك لا تحتهما اثبتوا ولا يجعل الحركة الجرهرين وحينئذ اندفع ما اورده شارح التجريد من ان قوله ويشتمل تلك اى الافلاك الكلية على آخر تداوير خارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظر اما اولا فلانه صريح فى ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير لخارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقان المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقى الى خمسة وعشرين لان الكل من المتحيرة مع القمرية اوردا احد فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجى المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على مامر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعدود فى الافلاك الكلية فهى مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتمل عليه الافلاك الكلية الا التداوير خارجة المركز **قوله** (فى الجهة الخ) اى الاختلاف على احد الانحاء الثلاثة يدل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الاولى بالقياس الى باقى الحركات او الاختلاف فى الجهة فقط فغير متحقق **قوله** (وجدوا الخ)

القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على فلم طريقته انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لاتنكسف الا بالقمر ولايتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه فى انها فوق الزهرة وعطارد اوتحتهما اذلاسبيل الى معرفة ذلك من الكسف لماعرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لايبعد ان عن الشمس كثير بعد فلان يظهرا عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة فى سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليوس الى طريقة الاستحسان فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية و بين السفليين والقمر وقد تأكد هذا الرأى بماذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطاردا كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة فى وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس ان فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان فجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطاردا (فهذه التسعة) التى ذكرناها (هى الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اى مبنى ماذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لاتخرق اصلا (والا جاز ان يكون)هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح فى الماء وان سلم ذلك) اى امتناع الانخراق (فلم لايجوز ان تكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تحرك) تلك النطاقات (امابنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة فى كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك)اى اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (ومتممه المختلفى الثخن والوضع (ثم)ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لايجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هى) اى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغنى) هذا الذى ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لاحاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية

❊ سيالكوتى ❊

الكاسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون احدهما لون الآخر فايهما ظهر لونه عند الكسف يعرف انه كاسف والآخر منكسف **قوله** (اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعى خطين مارين بمركز الكواكب منتهيين الى فلك البروج يخرج احدهما من مركز العالم والثانى من موضع الابصار **قوله** (ذات الشعبتين) ان رصديته مركبة من ثلاثة مساطير **قوله** (متوسطة الخ) قال بطليوس فى المجسطى ونحن نرى ترتيب من تقادم عهده اقرب الى الاقناع لانه اشبه بالامر الطبيعى لتوسط الشمس بين مالايبعد عنها الايسيرا **قوله** (بان تتعلق) لاحاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسى بان تكون الثوابت مركوزة فى محدب ممثل زحل كما هى مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة **قوله** (لجواز فرض الثوابت الخ) قد يتوهم انه على ذلك التقدير لاينقل الثوابت ولا ادرج من ابرج لان دوائر العرض القائمة

سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مرتكزة فى كرة واحدة (لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (فى الحركة) سرعة و بطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اى بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و (ان سلم ففيما يقع) من الثوابت (فى مداراتها) اى محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها) اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ﴿المقصد الثانى فى المحدد﴾ اى فى اثبات جسم محدد الجهات و يعين وضعها وفى بيان احكامه (قالوا) اى الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات و يقولون تحرك كذا فى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز

﴿ سيالكوتى ﴾

المنطقة مرسومة على محدب ممثل زحل والتوهم مندفع بان منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التى هى منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة احد المتقاطعين لم يلزم محذور والمتقاطع يكون متحركا بالحركة السريعة ورد الحركة البطيئة **قوله** (وحكاية الكسف الخ) فانه اذ كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة او قطر عطارد لا يظهر كسوفها للابصار مع ان الكاسف فى غاية الاظلام فكيف والكاسف نير فالثوابت تضمحل فى انوار السيارات **قوله** (فى المحدد) من الحد بمعنى التميز اى مميز الجهات **قوله** (و يعين وضعها) اى ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان اريد بمحدد الجهات فاعلها فلا نسلم كونه ذا وضع وان اريد به قابلها فمحدد العلو والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالارض **قوله** (منتهى الاشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين ففسروا بتفسيرين مبنى الاول على ان العلو محدب الفلك الاعظم ومبنى الثانى على انه مقعر فلك القمر على ما وهم **قوله** (المتحرك الاينى) قيد اتفاقى بيان للواقع لا احترازى **قوله** (اى بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قربا ووصولا اذ لا يمكن الحصول فى الجهة **قوله** (تحرك كذا فى جهة كذا) اى تحرك فى سمت يتأدى اليها كذا فى المقاصد **قوله** (فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب اللف **قوله** (فهى موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الاول اى الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود المراد فى الخارج اما فى نفسها او فى غيرها ومعنى وجودها كون الغير فى الخارج بحيث تنتزع تلك الجهة منه فلا يرد ان جهة السفل اعنى المركز ليست بموجودة فى الخارج **قوله** (العدم المحض) اى ما ليس له وجود فى نفسه ولا فى شئ ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم **قوله** (لا يقال الخ) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعترض ان قيد بالحصول فيه اتفاقى ومناط الاستدلال هو كونه مقصدا للمتحرك ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهرا ولو جعل لحصولهما بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان اظهر و يجب ان يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان

ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا (لانا نقول) فى الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثانى يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفى الجواب عن الثانى ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج (ولاشك) فى (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادى لا مجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم فى المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا فى (انها) اى الجهة (لاتنقسم) فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيها) لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انفعت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ماوراءه) اى لامدخل له فى تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ماوراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لايكون هو جزأ من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة او الحركة الباقية فى الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافى ماهية الجهة لانها ماليها الاشارة والحركة فلو كانتا فى الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة فى الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة فى امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى) اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت فى امتداد واحد كانت خطوطا او فى امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متحيزا بالاستقلال فكان منقسما) فى الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذى لايتجزى وما فى حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها فى مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا)

﴿ سيالكوتى ﴾

مقصد المتحرك بالحصول فيه مع انه ليس موجودا حال الحركة عند القائلين بالسطح فدفوع بان مقصد المتحرك الحصول فى جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لا الحصول فى المكان وان كان لازما كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد **قوله** ان منتهى الخ) خلاصته انه ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لايمكن وجوده بل ماينتهى اليه امتداد الاشارة ويقع عليه ولاشك فى لزوم كونه موجودا اما فى نفسه اوفى محله بحيث ينتزع منه **قوله** (اى مادى) يعنى ليس المراد بذى وضع معناه الحقيقى لانه ثبت فيما تقدم بل لازمه وهو كونه ماديا **قوله** (فان قيل الخ) يعنى ان القسمة غير حاصرة لانه يجوز ان يكون الحركة الخ **قوله** (اجيب الخ) ابطال للقسم الثالث لكن بعد ابطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة الى الترديد السابق فكان جوابا بتغيير الدليل لا باثبات المقدمة الممنوعة **قوله** (فهى نهايات واطراف) فهى بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية **قوله** (بل كانت اجساما) الصواب بل قائمة بذواتها لئلا يلزم استدراك قوله لكانت متحيزا بالاستقلال وقوله لما مر من امتناع الجزء الذى لايتجزى وما فى حكمه فتدبر **قوله** (وايضا فلو لم تكن) الفاء زائدة والاظهر الاخصر ان يقرر هكذا لو لم تكن الجهة حدودا واطرافا قائمة بالجسم لكانت اجزاء منه اذ لايجوز ان يكون جسما لما مر من امتناع انقسامه فى مأخذ الحركة فاما

مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملأ المتشابه) اى او هى فى الملأ الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزئى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان اصلا واحديهما فى غاية البعد عن الاخرى (فاذن لابد من جسم يحددهما) و يعين وضعهما (و يكون) ذلك الجسم المحدد (كريا يتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ماهو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود) لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى (و يكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (و يكون) هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه

﴿ سيالكوتى ﴾

ان يكون جزأ من الخلاء اى البعد المجرد او من الملأ المتشابه اى الغير المتناهى اذ جهات المتناهى اطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء وجزء الملاء ملاء فاما الخلاء واما الملاء و يؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون احد جزئيه اولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها الحدود وزاده الشارح لاتمام الاستدلال بناء على ماحرره **قوله** (مختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية) زاد هذين القيدين لان الدليل الذى ذكره فى الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها مختلفة الحقايق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى اعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لاخفاء فى ان المدعى فيما سبق كونها حدود اواطرافا لا كونها مختلفة الحقايق ثم ان كونهما مختلفة الحقايق غير مطلوبة فى هذا المقام وان كانت كذلك فى الواقع فتدبر فانه لم يظهر لى حكمة ماقال الشارح اوالموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة **قوله** (وهو الجسم الغير المتناهى) ان تعرضوا هذه للدلالة على ان اثبات المحدد لا يتوقف على اثبات تناهى الابعاد **قوله** (اذ لا يكون احد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية فى الملاء المتشابه والمطلوب عدم تجدد الجهات فيه مطلقا فالاولى ان يقال اذ لا تميز فيه فلا يتعين فيه جزآن يكون منتهى الاشارة مقصد المتحرك **قوله** (الحدود المفروضة) لا يخفى ان كونها حدودا ونهايات ينافى كونها مفروضة فى الجسم الغير المتناهى فلا حاجة الى ابطاله والحق ماقررنا لك فتدبر حق التدبر **قوله** (واحداهما فى غاية البعد) لا كل واحد منهما اذ لا يمكن ذلك **قوله** (الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به **قوله** (لا به وهو ظاهر) لان البعد الخارج عنه الى اين واما البعد المحل فانه لا يوجد فيه ابعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد فيه نقطة وسطانية لا يمكن ان يفرض ابعد منها فلا يرد مالى شرح من الشكل البيضى اوالعدسى بل المضلع ايضا شمسى على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب الستة غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية **قوله** (ولا بغيره الخ) انه حينئذ لان يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره **قوله** (و يكون ذلك الجسم الخ)

فيكون المحاط حينئذ حشوا لامدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (في جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تحدد الجهات) الحقيقية (محيطة بالكل) اي بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وتنتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اي للمحدد (احكام منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (اما اللزوم فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما) اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اي الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم الحركة المستقيمة (وهي) اعني الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) اي قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) اي ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافه غير ملونة وذلك (لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي

❊ سيالكوتي ❊

بعد ما ذكر ان ذلك المحدد يكون كريا لتحدد الجهتان معا احداهما بالمحيط والاخرى بالمركز لا حاجة الى نفي تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لانهم اثبتوا اولا ان محدد الجهات لا بد ان يكون جسما ثم اثبتوا انه لا يجوز ان يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة اثبتوا انه لا يجوز ان يكون غير كري فكأنهم ادعوا ان محددها لا بد ان يكون جسما واحدا كريا اما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع واما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنين واما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية ما يقال فائدة ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بان يكون كرات متعددة كل واحد منها محدد الجهتين وحينئذ لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسما في **قوله** (لا مدخل له في تحديد الخ) اي ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة ما لا تحت قائمة به بل انه لا يدخل في التحديد اذ لولاه لكان التحديد حاصلا فهو داخل في التحديد بالعرض **قوله** (فيكون الخ) لانه لا بد لكل منهما من حيز طبيعي يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الحيزان في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان بالاعتبار **قوله** (والاجاز الخ) يمكن ان يعارض بانه لو كان بسيطا لجاز عليه الانحلال واللازم باطل بيان الملازمة لانه لو كان بسيطا يساوي محدبه ومقعره في الماهية ويجوز ان يكون ما يماس محدبه ما يماس مقعره وما ذلك الا بالانحلال والحل ان الجسم مطلقة مقتضي كل مكان وبعد فرض الاجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من اجزاء الجسم والحيز خصوصية فيجوز ان يقتضي خصوصية كل جزء من الجسم خصوصة كل جزء من الحيز **قوله** (باحد جانبيه الخ) اي باحد ما جريه لان التساوي في الماهية للاجزاء لا للاطراف **قوله** (وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم والاجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينها اما اذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضي تبدل امكنتها اصغر او كبرا ولا بالحركة المستقيمة الى ذلك **قوله** (الا من جهة) اي من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لان المكانين المتباينين في الوضع اما طبيعيان او قسريان او احدهما قسري والآخر طبيعي وعلى التقدير ين لا بد من وقوعها في الجهة الحقيقية

لانسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حاجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم ان هذا) الذي ذكروه (لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي (الا ان يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لا يجوز ان تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لا يقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا و بعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم و(قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي) اى لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين (ومنها انه) اعني المحدد (لا ثقيل ولا خفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضي) وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اى قبله لانه وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولا يعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضى القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) اى تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التنافي) بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كما في دحرجة الكرة) (وكما في العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ كما مر (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لا حار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (والمانع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة و بين الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف)

﴿ سيالكوتي ﴾

كما لا يخفى **قوله** (لانه شفاف الخ) في الشفاء غاية الجسم السماوي مشف ينفذ فيه البصر وهذا الحكم بديهي يحكم به العقل بمعونة الحس ولا يرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد بالمشف ما لا لون له اصلا بل ما ينفذ فيه البصر ولو كان ملونا **قوله** (فانها يتحرك على الاستقامة الخ) لا يخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بان لا يخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على الاستدارة فيها و بهذا ظهر ان الحركة المستديرة تقتضي عدم التوجه الى الجهة لانها غير مقتضية للتوجه اليها **قوله** (بين الميلين) اى بين المدافعتين **قوله** (فان الحجر الخ) فيه ان المراد انه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لامتناع ان يقتضي الطبيعة الواحدة لو خليت وطبعه الامرين المتنافيين واذا لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا لما تقرر انه حيث لا طبع لا قسر ولا يكون في الافلاك مبدأ ميل مستقيم لا طبيعيا ولا قسريا **قوله** (والمانع ان يمنع الخ) هذا مدفوع لان المدعى نفي هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في العناصر واما الحرارة والبرودة المخالفتين بالحقيقة والآثار

فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة) في العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة) الحرارة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازي) في المباحث المشرقية المعتمد في ان الافلاك ليس بحار ولا بارد ان يقال (لو كانت هي) اي الافلاك (حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذي هو طبيعة الفلك (والقابل) الذي هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالي باطل والا لكان الاقرب) من الفلك (اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) اي التالي باطل لما ذكر ولاستحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التي هي في غاية الحرارة (مع انها) اعني السموات (اضعاف اضعافها) اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي (قلنا) في الجواب عن هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ماضعيفة) من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة (حرارتها) قلنا (اثر التسخين) منها (قد لا يصل الينا) لان الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اي الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) اي قياس الافلاك على تقدير كونهما حارة على الشمس في التسخين (ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صقيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس اليها (كما في المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينا واعتراضا خامسا اعني قوله (وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد قال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى (ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر او يسر (الا بالحركة المستقيمة) في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر (ومنها انه لا يقبل الكون والفساد) يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعي) كما مر (فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل) منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعي فان اتحد حيزهما) الطبيعي (كان للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما) اي الجسمين اللذين احد حيزهما الطبيعي (لا يحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلا بد من خروج) ذينك (الجسمين او احدهما عنه) اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي (وهو) اي الخروج عنه (بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلي الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقدير بن صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة

❊ سيالكوتي ❊

لهاتين فلا يتعلق غرضنا بنفسهما واثباتهما اذ المقصود بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكيفيات والآثار **قوله** (اي التالي الخ) يعني ان قوله ولا استحالة عطف على قوله والا لكانت بحسب المعنى **قوله** (وليس الخ) سواء كانت مخالفة للاولى في النوع او موافقة كما يدل عليه آخر

(الفاسدة)

الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها جاز ان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لهما وان كانت الفاسد فى مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت فى مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما ❊ والجواب ❊ بعد تسليم مامر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين) اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل اوالحركة المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لايحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين)فى المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل اوليس شئ منهما اواحدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة)من الصورتين (عندما توجد الاخرى)منهما فلا يكون هناك الاجسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ماذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) فى الماهية النوعية (لايمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لايتحرك فى الكم) اى لايزداد مقدار المحدد اوغيره من الافلاك لابالنمو ولابالتخلخل ولاينتقص ايضا لابالذبول ولابالتكاثف (اما محدبه فاذ لوا زداد لكان ثمه مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) ويملاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ماوراءه عدم محض) فلايتصور هناك مكان خال (ولوانتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شئ ينتقل اليه بدله)ليشغله فيبقى خاليا(واما مقعره فلانه مثل المحدب)فى الماهية (للبسائط) اى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه مايمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب الحوى) المماس لمقعر المحدد لايزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلايتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان يستوعب الافلاك ولايخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اى محدب المحدد بالزيادة اوالنقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولاشئ يملأ مكانه (فلايجب)حينئذ (مشاركة المقعر له) فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره و ينتقص محدب الحوى بمقدار ازدياده وان ينتقص و يزداد محدب الحوى بحيث يملأ مكانه(و) لايخفى ايضا(انه) اى الدليل المذكور (لايتأتى فى سائر الافلاك)لابتنائه على البساطة ولم تثبت الافى المحدد فلوامتنع ازدياد محدب

❊ سيالكوتى ❊

كلام الشارح من قوله وان فرض الصورتين متفقتان الخ **قوله** (والجواب الخ) فى الشفاء انه لايجوز ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة ان فى جملة مكان الكل احيازا بالقوة ان وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدة فان اقرب حيز من الارض يليها هو طبيعى لها والابعد حصوله فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص انتهى فعلم من ذلك انه لايجوز ان يكون لجسمين مشخصين مكان واحد بالشخص والازم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى لان كل واحد من الجسمين مع شرائط حصوله فى ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك ممتنع سواء كان بالاجتماع او بالبديهة الااذا كان وجود احدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على مامر فى مباحث العلة **قوله** (اما محدبه الخ) الاظهر على مافى شرح الاشارات ان الحركة الكميه لاتتحقق الابالحركة المستقيمة للاجزاء والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الافلاك لان فيها مبدء الحركة المستديرة فلايكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة واما ماذكره المصنف ففيه بحث لان المحدد لامكان له بمعنى السطح بل له وضع فاذا تحرك فى الكم يحصل له وضع غيرما كان لانه يملأ مكانا عند الازدياد و يخلو مكان عند

الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع) على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله و يجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) فى تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الأجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ (فاما ان لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (فى حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل فى الكل) اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (اما معا وانه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) و يستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة

❊ سيالكوتى ❊

الانتقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالا **قوله** (اولى من عكسه) ان اراد عدم الاولوية نظرا الى الماهية النوعية للاجزاء فمسلم عدم وان اراد عدم الاولوية مطلقا فممنوع لجواز ان يكون الاولوية ناشئة من خصوصية كل واحدة من اجزاء الجرم بالقياس الى كل واحد من اجزاء الحيز **قوله** (فى وضعه الخ) وهو الهيئة التى تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له كذا فى شرح الاشارات **قوله** (وربما قالوا الخ) تفصيله ما فى الاشارات من ان احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الاحوال قابلة للتبدل فالزائل بالنظر الى طباع الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيل قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة انتهى قوله للحجة المذكورة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان ما فيه ميل طبيعى لا يقبل ميلا قسريا والا لزم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذى المعاوق **قوله** (لان الامور المتساوية الخ) فيه ما مر من ان الاستدلال الاول من الاستحالة بالنظر الى ماهيتها النوعية مسلمة الاستحالة مطلقا ممنوع لجواز ان يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض **قوله** (ففيه مبدأ ميل مستدير) اى بالفعل **قوله** (والا امتنعت الخ) اى ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظرا

وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقتصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة فى الكل فلناهى لاتقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اوالى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلابد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اى فى البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة اوالكبيرة بالحركة البطيئة اوالسريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لايخفى على ذى بصيرة (ولايمكن استناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية و بعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لاتخصيص) من الموجب (الالمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلايتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل مايشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ماورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لاوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت مافيه) وهو انه لامنافاة بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها انه قيل هو) اى المحدد وحده هو (المحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لاتحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل

سيالكوتى

الى ذاته وقد ثبت انها ممكنة عليه وذلك لان مالا ميل طبيعيا فيه لايقبل حركة من خارج اصلا قال فى الشفاء بعد بيان ما لاميل لايقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرأ عليه ما لم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج اونفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل و يحدث ميل فى الجسم وليس ان يتحرك الجسم عن ذلك الاوفيه ميل متقدم وعلى ما بينا اندفع الاعتراض الآتى فى كلام الشارح رحمه الله تعالى من ان صحة الحركة عليه تستدعى صحة وجود الميل لاوجوده **قوله** (وكل مافيه مبدأ ميل مستدير) اى مع عدم المانع عما لايقتضيه لاعن ذاته فان الفلك لكونه بسيطا لايمكن ان يكون فى طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولاعن غيره لان المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاث حركات من المركز وحركة عليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم و بما حررناه اندفع الاشكال الثانى الذى اورده الشارح من ان وجود الاثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع **قوله** (وان سلم الخ) هذا الى

والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لانخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت فى مكانها على الاستدارة فلا بد لهامن قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها) اى قطباهذه الحركة اوالكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد ومافى ضمنه (ومنطقته) اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) فى مباحث الارض (وهى) اى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولايكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولاابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارةبه وهو دوبرة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لاتلازم سمت الرأس فى خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) فى تلك المواضع (قليلاقليلا الى غاية ماثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلاقليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية مامساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذتميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (فى سطحه) والالم يمل عن المعدل شمالاوجنوبا (والشمس اذاقارنت كوكبا مامن) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (ان لهاحركة خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة كما ستعرفها (بهاتدرك) الشمس (الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم قاطعة لجميع ماتحتها) من الافلاك وغيرها (كأنها) اى كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التى يتحرك عليهامركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ماتحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية فى سطح هذه الدائرة (وانها) اى الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لمابين فى الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتى الاعتدال) لاستواء الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذاحلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فاذاتجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)

❊ سيالكوتى ❊

بوارد عند التأمل فى الاستدلال لان خلاصته انه قابل للحركة المستديرة وكل ماهو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل مافيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه ان يكون متحركا بالاستدارة مطلقا واما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء فهو بسبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وان لم يكن معلومة لنا بالشيخين فى شرح الاشارات المختصرة ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محرك اذ المتحرك بسيط فهو توجيه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التبعية بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافى الحركة الوضعية بحركة المحاط بحركة المحيط ليس بلازم اذاكان المحاط فى ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل كذا فى شرح المقاصد **قوله** (ولايكون الخ) مجرد توضيح لماتقدم **قوله** (وهودوبرة تامة) الضمير راجع الى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب اى دائرة صغيرة تامة على وجه الارض حاصله من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم **قوله** (سوى موضعين الخ) احدهما تحت القطب الشمالى والآخر تحت القطب الجنوبى فان حركة الفلك الاعظم فيهما احوط الانطباق القطبين على سمتى الرأس

من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب) من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا (و يفرض على منتصفها) اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين (نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب الشتوي) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (و بهذه النقط الاربع) اعني الاعتدالين والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثنى عشر قسما) وتوهموا ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين منها) (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثنى عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها (ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و) سموها (روابع فازاد) مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثنى عشر المشهورة (من صور تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع) ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار البروج وافتتاح الدور (بالى الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوونماء و بدايتها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار

﴿ سيالكوتي ﴾

والقدم فيهما بحركة الشمس **قوله** (في معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانهما مبدآن للصيف فيه **قوله** (اكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شتاء اذا حلت الشمس فيهما في تلك المواضع اى المواضع التي انقلب الزمان فيهما صيفا **قوله** (معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلان كما ستقف عليه **قوله** (تنقسم منطقة البروج) المتوهمة على سطح الفلك الاعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصرح به في نهاية الادراك وشرح التذكرة **قوله** (كل قسم الخ) اى كل ربع من ارباع منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الاعلى **قوله** (ثلثين قسما) بناء على ان اكثر الكسور يخرج منه صحيحا فيسهل الحساب **قوله** (درجا) كان الشمس يظهر فيها و يهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء **قوله** (وكما ان كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف فانه قال سموا كل قسم برجا **قوله** (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح بالاطلاقين في التذكرة **قوله** (كيلا يؤدي) الى الالتباس في ضبط امر الحركات **قوله** (من خروجها عن الموازاة) كما في زماننا هذا فان كوكب الحمل وهو السرطين بلغ الى الدرجة الثالثة

(الى ان يتم الدور بمايليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى هى الحمل والثور والجوزاء وتسمى روجا ربيعية لان الربيع) فى معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة) منها (بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفى هى السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل مامر وثلاثة) منها (بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى هى الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منها (بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهى الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذى ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعنى حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعنى قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعدين المنطقتين) كما بين فى الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما)والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولايخفى عليك ان هذه الدائرة هى احدى الدوائر الست المذكورة فى قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا) اى قطباها (فى الدائرتين) اى المنطقتين(فانهامقاطعة لهما على قوائم) لمرورها باقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل)منهما(نقطة من الاخرى) فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين فى كل منهما (والواقع فيهما) اى فى منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة(وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبى معدل النهار وجزء مامن منطقة البروج اوبكوكب) من الكواكب(وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال(والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل و بين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين (و)القوس (الواقعة منها بينه)اى بين المعدل (و بين الكواكب) يعنى و بين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام(مارة بقطبى منطقة البروج و بجزء مامن) اجزاء(معدل النهار)ايضا (او بكوكب ماوسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة و بين ذلك الجزء) من المعدل (اوذلك الكوكب عرض ذلك الجزء اوالكوكب)امان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلاشبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولايقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمه تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل و يسمونها ايضا الميل الثانى له

﴿ سيالكوتى ﴾

والعشرين منه وسيبلغ الى بروج الثور وقد نفى فى صورة التوامين فى بروجها اقدامهما وفيه دلالة ان العلم الذى استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث اذ لو كان قديما لاستحال ان ينتقل كواكب صورة البروج ومع دور فضلا عن دور او اكثر ولم يعلموا انها متحركة على ماتقدم من ان القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الاسد فى الجوز اونسر الطائر فى العقرب والعيوق فى اوائل الحمل كذا فى النهاية **قوله** (فصارت الخ) اى صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين **قوله** (اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب) فانهادائرة

عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهي) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لابالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) اما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لايتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لايتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطاب) وذلك (اذا كان الكوكب) الذى له بعد عن المعدل اوعرض عن المنطقة (اوالجزء) الذى له ميل اول اوميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من احدى دائرتى الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولاشك ان الظهور والخفاء امر ان بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقاع) فان لكل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) فى تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمر بقطبى الافق و بقطبى معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار وهو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هوالنصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها بالقطبا بهما فهما يمران بقطبيها لما مر (والثالثة) منها (تمر بقطبى الافق و) تمر ايضا (بقطبى هذه الدائرة (اعنى وسط السماء) المسمات فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم و بنقطتى

❊ سيالكوتى ❊

ميل الانقلابين قوله (وهذه الدائرة ايضا اعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثانى تطر الانقلابين قوله (فظاهرة) لامتناع تعدد المنطقة لفلك واحد كما يشهد به التخيل الصحيح فان ههنا دائرة واحدة بحركة قطبيها حد قطبى المعدل لا دائرتان تنطبقان تارة وتفترقان اخرى وفى شرح التذكرة للحصرى وكذا تماسها عليها اى القطبين محال والالزم احاطة المستقيين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح احدهما على بعض سطح الاخرى فاين القطبين محال والالزم اتصال شرطواحد مستقيم ليسا فى سمت واحد قوله (اوالجزء الخ) اى النصفين تقريبا فان النصف الظاهر اكثر من الخفى بمقدار نصف قطب الارض وقامة الرائى يمر نقطتى الافق لنقطتى المعدل وفى عرض تسعين متحد ان ولامحذور فى خروجه اذ هى فى عرض تسعين لايتعين فى الوضع فلايترتب

المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبى الافق و بقطبى المنطقة) فتكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبى الافق و بكوكب ما) اى و برأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق و بين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية ارتفاعه الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما فى جانب الغرب اوالشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع و بين احدى نقطتى الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتى المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففى كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اى على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين واما اذا فرض انه فى احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس اوالقدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير فى كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون فى بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهى دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنان منها تتغيران) فى بقعة واحدة (آنا فآنا وهى دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبى منطقة البروج بتحريك المعدل لهما) حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها (امور موهومة ولا وجود لها فى الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (فى مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال (فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا (الا انا اوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم) فى علم الهيئة (واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهولك) اى لم يفزعك (سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفى المثل ما يقعقع لى بالشنان يعنى ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ماذكره ولقائل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة

❊ سيالكوتى ❊

عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها **قوله** (وعرض اقليم الرؤية) تشبيها له بعرض البلد **قوله** (فهو سماء الرؤية) ولهذا سمى اقليم الرؤية **قوله** (ولقائل ان يقول الخ) ماذكره قدس سره حق الى قوله ينضبط بهذه الامور احوال الحركات فان ضبطها موقوف على صنعة الآلات الرصدية من غير خلط ونصبها فى دائرة نصف النهار تحقيقا واحساس الكواكب عند وصولها

عظيمة هي في ساق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبتيها
دوائر صغار موازية لهما تكون الحركة عليهما بطيئة بالقياس اليهما بطأ متفاوتا جدا فما هو
اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذ احاط
بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة
منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها
وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس
الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال
الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء
والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض ومافيها
من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت
هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها
بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ في فلك
الثوابت قد زعموا ان لهما) اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك
(حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتهر
فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في ستة وثلاثين الف سنة)
بناء على ان بطليوس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة
وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ماوجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة
في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة
من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد)
على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب
تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما فصلناه (وانما سميت) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب
(بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينهما مدد طويلة
ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما لثبات
اوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك
فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة و بطأ واستقامة ورجوعا اذ لابد
لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه ﴾ (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز
الارض ويكون له) اي للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به
من خارج (ومقعره) وهو الذي يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه
مركزها بل يقع) اي يميل مركزه (الى جانب منها) اي من مركز الارض (و يكون) الفلك الخارج
المركز (في ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن
فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة
المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج
الاول كما ستعرفه (و ينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) احدهما

﴿ سيالكوتي ﴾

بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذه الامور على التحقيق متعسر بل متعذر
ولذا اختلف الارصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متشابهة لا عند
مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذلوا الوسع في ضبطها بقدر

حاو للخارج والآخر محوى له (و يسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذى
ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساويي الثخن بل هما (آخذ ان من غلظ) هو (بقدر خروج
مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اى ينتقص شيئا فشيئا و يدق (حتى ينتهي بنقطة
مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوى (لمحدبه) اى محدب الخارج (ومن الآخر)وهو
المتمم المحوى (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر فى آخذان اى هما يأخذان فى ذلك
الغلظ المتدرج المنتهي الى ماذكر حال كونهما متبادلين (فى الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين
(فى مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوى (الداخل) فى الخارج (و) الحاوى (الخارج)
عنه معا (فى جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تجبر بغلظ الآخر (و يكون فى الوسط منهما) اى من
المتممين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما
ودقته تساوى غلظ الآخر ودقته (و يكون مقعر الداخلانى) المحوى (مواز يالمحدب الخارجانى)
الحاوى (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان فى ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد
فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين
كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل
منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان و يشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة
(والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة فى ثخن فلك بحيث يماس
محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للتدوير
(مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (و يتحرك مركزه بحركة الفلك) الذى هو فى ثخنه
(دائرا حوال مركز العالم و يرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك
(الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) فى المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو
بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذى هو مركزه (فى ازمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط
الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك (و يحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى
من مركز الارض (قربا و بعدا) بل يكون دائما متساوى البعد عنه لانه مركز الدائرة التى تتحرك
عليها (فلا يحس فيه) اى فى المتحرك على الموافق (بسرعة و بطء) لا فى مركز الارض ان فرض هناك

❊ سيالكوتى ❊

الامكان واما الاطلاع عليها على ماهو فى نفس الامر فكلا **قوله** (اذ الصواب الخ) هذا انما
يرد لو كان المراد من الحيز ما يخرج اما اذا كان بمعناه المصدرى و يكون المعنى بمقدار يحصل بخروج
مركزه مركز العالم وهو ضعف مابين المركزين فلا كما لا يخفى **قوله** (كما قام عليه البرهان)
بيانه انا اذا فرضنا ان ا ب ج محدب فلك يكون الخارج فى ثخنه وده ومقعره فن والى ادا اومن
الى ب .ومن ز الى ج يكون حجم ذلك الفلك **قوله** (وح مركزه و ا ج ج قطره و ا ط ى
محدب الخارج وعلى ز مقعره ومن ز الى د من ل الى ط ومن ز الى ى حجم الخارج دم من مركزه
وازى قطره وخرج مابين المركزمن فنقول جه اليساوى خدى لان كل واحد منهما قد خرج من المركز
اى المحيط ينقص من حدى ح فبقى ح ى فحينئذ ى اقصر من حد المقدار خرج الذى هو مابين
المركزين واضفنا ح جه الى اخ يكون ح اعظم من ح بمقدار ضعف م ح الذى هو مابين واذا
اضفنا ح ى الذى هو غاية الخط من المتمم المحوى الحاوى الى ح صار مساويا لج اذ لما كان ح اعظم
من ح بضعف مابين المركزين وقد ساواه باضافة مقدار المتمم الحاوى اليه يكون المتمم الحاوى

احساس ولا فيماهو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذلاقدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لايختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب) منا (عند نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف او الخارج (مقعر المائل) اراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كامر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (ابعد منه) اى من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند نقطة فى وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى) هذه النقطة (الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ و) يرسم فى ذلك المقدار (من الزمان فى النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكبر) على قياس ماتقدم (فيرى المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول لامحالة اسرع (واما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته فى احد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته فى الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (مجموع حركته) اى حركة التدوير (وحركة حامله فيرى اسرع و) تكون حركته (فى النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطاء بل ربماساواه) اى ساوى التدوير حامله (فى) الحركة بحسب (الحس) فلايبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) فى جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربمازاد) التدوير (عليه) اى على حامله فى الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التى كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) فى النصف الموافق للحامل (الى بطء) فى النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لايكون هناك مساواة ولازيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة

❊ سيالكوتى ❊

مساويا لضعف مابين المركزين وبهذا الطريق تبين ان المحوى ايضا ضعف مابين المركزين مثلا نقول ح اعظم من ح بضعف مابين المركزين وينقص من ح اح مثل ح روالك مثل دى فبقى من ح ابعد نقصان ح ى ك الذى هو المتمم المحوى وقد كان زائدا عليه بضعف مابين المركزين فيكون لك ضعف ما بين المركزين **قوله** (اولاقدر الخ) بخلاف فلك الشمس وما تحته فان للارض بالنسبة اليها قدرا فيتفاوت قربا وبعدا بقدر نصف قطر الارض **قوله** (اما القوس فبحسب الرؤية) لان الشئ الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا **قوله** (واما الزاوية فبحسب نفس الامر) لان الزاوية التى ضلعاها اطول اصغر من الزاوية التى ضلعاها اقصر وان كان وتراهما متساويين **قوله** (فى احد نصفيه) وهو النصف الاعلى من المتحيرة والنصف الاسفل فى القمر والشمس على رأى التدوير **قوله** (بل ربما الخ) وذلك انما يكون فى المتحيرة واقعا لان الحامل بحركته جر الى التوالى والتدوير جر الى خلاف التوالى فتحير فى موضع واحد من الفلك البروج كأنه لايتحرك **قوله** (وربما زاد التدوير عليه) وذلك ايضا فى المتحيرة **قوله** (وهو ان لايكون هنا مساواة) بل نقصان وذلك فى القمر والشمس على اصل التدوير **قوله** (ويستقيم الخ) بيان ذلك انه اذا كانت احد الكواكب المتحيرة فى اعلى تدويره كانت

حركة التدوير (فيكون كل منهما) اي من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد مسافة من القوس المقطوع منه) اي من النصف الابعد الابطأ (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) اي منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ (ومنتصفه) اي منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

﴿ المقصد الرابع ﴾ في فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم (وهي اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم اوعلى) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) اي وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالي باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) اي للكوكب الذي هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومائل) اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريك اوجهما من حركة اخرى وهي حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة

﴿ سيالكوتي ﴾

حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالي البروج فيرى مستقيما سريع الحركة واذا قرب الكواكب اى اسفل التدوير جعل ميلا الى خلاف التوالي لكنه مادام حركة مركز الكواكب الى الخلاف اقل في الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيما لكنه بطيء السير فاذا تساويا يرى مستقيما لتعارض الحركتين واذا زادت حركة مركز الكواكب الى الخلاف على حركة التدوير الى التوالي يرى راجعا يتدرج من البطء الى السرعة في الرجوع ثم من السرعة الى البطء وايضا ثم يقيم بعد تمام الرجعة ثانيا اذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الاقامة لامر معينة **قوله** (وما يتركب منهما) الاسبوع والشهور والاعوام **قوله** (اقل الخ) اذ ليس لها الوقوف والرجوع **قوله** (لابد لتحريك الخ) اثبات حركة الممثل لتحريك اوج ليس ضروريا لجواز ان يكون حركة اوج مستندة الى تحريك فلك البروج على ما قالوا في اصل التدوير الا انهم لما اثبتوا الممثل لئلا يلزم الخلاء او الفصل قالوا انه محرك اوج الشمس على اصل الخارج لئلا يلزم التعطيل على الافلاك **قوله** (مستندة الى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والا فيجوز ان تكون مستندة الى ممثل كوكب فوقه

فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فتكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم) ولابد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث تتم الدورتين معا وان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين) بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء) و يكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الآن بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدار الخارج المركز ❊ المقصد الخامس ❊ فى افلاك القمر) لما كان القمر تالو الشمس فى الشهرة والاثارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع) الشمس (فى نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ فى نصف) آخر منه وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع و يبطئ فى جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسراعه وابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فعلم) بذلك (انه) اى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضى ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ) يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (ان تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسى المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت فى الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس فهو) اى القمر يجب ان يكون فى كل واحد من تربيعيها) فى حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة) فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها الثانى على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله (يحرج) ذلك الفلك و يحرك (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز فى ثخنه وسموه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان فى التربيع الثانى) كما كانا متقابلين فى التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) ففى الاجتماع والمقابلة يكون القمر فى الاوج (وفى غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما) اى بين القمر واوجه (يتباعدان

❊ سيالكوتى ❊

قوله (بحيث الخ) ليكون هذه السرعة والبطء فى تمام الدورة **قوله** (بقدر بعد مركز الخ) ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الاصل كما كان على اصل الخارج **قوله** (فى القطعة الخ) ليكون البطء فى القطعة البعيدة منه من مركز العالم كان اصل الخارج فانه على هذا التقدير يكون المحسوس فضل حركة الحامل **قوله** (وفى القطعة القريبة الخ) لانه على هذا التقدير يكون المحسوس مجموع حركة الكل فى التدوير **قوله** (وفى غير الاجتماع والمقابلة الخ) وذلك لانه اذا اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر والاوج فى نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثلا رأس الحمل ثم تحرك

منها) اى عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى
يتلاقيا فى المقابلة (ثم يتقاربان منها) اى من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة
التدوير يتحرك عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى
فى سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه
الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف فى كل مقابلة
لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) فى المقابلات كلها فيقع القمر فى ظل الارض
فى كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على
نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هى التى اذا جاوزها) القمر (حصل فى الشمال) من
منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخر) منهما هى (مقابلتها التى
اذا جاوزها) القمر (حصل فى الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث
من نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفا فى احدى
العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثانى) من الكسوفين (متأخرا
عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف
التوالى فله) اى للقمر (وفلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اى يحرك ذلك الفلك الآخر
العقدتين الى خلاف التوالى (ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل
الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة
(فى الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده
يكون غاية العرض) الشمالى (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان تحصل) القمر (فى الذنب
فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولا الى ان
يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا (وغاية العرض
فى الجانبين) اى الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة
اجزاء (والتزايد) فى العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة
واحدة فهى) اى العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية فى الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد
الشمالى للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبى للعاشر من الذنب وكذا العرض
المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص الجنوبى
للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) اى القمر (اربعة افلاك تدوير وهو)
مركوز (فى حامل) خارج المركز (هو فى ثخن مائل) اى ذلك الحامل فيما بين سطحى فلك الموافق
المركز سمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) اى بذلك المائل فلك آخر (موافق)
مركزه ايضا لمركز العالم (وله اربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالى فى نصف) هو الاسفل
(والى خلافه فى نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالى وللآخرين) اى المائل والجوزهر

﴿ سيالكوتى ﴾

منه الاوج يوما بليلة بحركة المائل والجوزهر الى خلاف التوالى احدى عشر درجة واثنى عشر
دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن اول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الاوج
اثنى عشر درجة واحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من اول الحمل اربعا وعشرين
درجة وثلثا وعشرين دقيقة لكن المائل يرد الحامل الى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة
من الحركة العرضية وحركة المركز الى التوالى ثلث عشر درجة واحد عشر دقيقة وهو وسط القمر
فى القمر فى اليوم بليلته فاذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهى وسط القمر وزيد على
حركة المائل كان الناس بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد اوج القمر

حركتان (الى خلاف التوالى و له) وللقمر (فى الطول) وهو ما بين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هو الاختلاف (الذى) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير و بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير اصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين كما انبته ولم تعلميه (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (فى قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التى هى نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين ﴿ تنبيه ﴾ لا يخفى على ذى فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة * الاول ان تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة * الثانى ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز * الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدروها فى افلاك القمر وحركاته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تتشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اى لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه و بعده) ايضا

﴿ سيالكوتى ﴾

عنها فتكون الشمس متوسطة بينهما **قوله** (فيحتاج تارة الى ان تنقص الخ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضيض **قوله** (تزاد عليه) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضيض الى الذروة والسبب فى ذلك ان حركة التدوير فى القطعة العليا على خلاف التوالى ففى الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر اقرب الى المغرب ومبدأ الدور اعنى اول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفى الصعود ينعكس الامر بالذروة والحضيض الاوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرئيين فانهما يخالفهما ولذا يوجد للقمر اختلاف فى الرصد عن ما بطن

عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم) والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذى هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اى كيف يصح كلامهم (وماذكروه) من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثمه وضع آخر) مغاير لماذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه) اى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا)

﴿ المقصد السادس ﴾ فى الافلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (انها تكون سريعة فى الحركة) الى توالى البروج (فتأخذ فى بطء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج (اياما ثم تأخذ فى الرجوع) الى خلاف التوالى (متدرجا) اى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها الى حد ما ثم تأخذ فى البطء) فى رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اى تتحرك الى التوالى (متدرجا فى السرعة) فى استقامتها (الى غاية و يعرض ذلك) الذى ذكرناه من احوالها (لها فى جميع الاجزاء) من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من احوالها (انها فى تدوير) تزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية (ثم انها) اى الكواكب الخمسة (تكون غربية من الشمس فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخالفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرها متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم تفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) فى هذا التفرق (عنها الى حد ما) فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزأ وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ (ثم رجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة (ثانية ثم يغربان) اى يصيران غربيين منها (فيغربان) حينئذ قبلها (لا بعدها) كما ذكره (و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) فى التغريب (عنها الى حدما ثم رجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارناها) فى الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (فالبواقى) من المتحيرة وهى العلوية (ليست كذلك فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ) كما ان اواسط

﴿ سيالكوتى ﴾

عدمه فى الحساب وتفصيله فى كتب الهيئة **قوله** (فعلم الخ) اى فاستدل من احوالهما المذكورة على ان مركز تدويرهما يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى فيحاذيه ابدا ويتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها الابقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منهما فى الذروة والحضيض اللذين هما نصفا قوس الاستقامة والرجوع **قوله** (فان رجوعها الخ) فلو كان مراكز تدويرها ملازمة

استقامتها انما تكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى الذروة (و) الكواكب (الخمسة تختلف بعدها الصباحى والمسائى) كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا فى الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطر يهما والمسطور فى كتب الفن ان النسب التدويرية ابطائية كانت او اسراعية ورجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم فى الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى ثخنه فقال (والبعد المذكور) اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون لعطارد فى) آخر (الجوزاء و) اول (الجدى اعظم مما فى سواهما) اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج (فهو) اى تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) فى هذين الموضعين (فى الحضيض) من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لا محالة (مقابله فهو) اى الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اى الى خلاف التوالى (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك (لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض فى الدورة) الواحدة (الا مرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو تحرك) الاوج (الى المشرق) اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (فى نصف الدورة ثلاثة بروج وفى نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شئ منهما بل متشابهة احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز ربع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى ربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى ربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى ربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز التدوير (فى الميزان وفى الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (فى الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (فى الحمل فهو) اى تدوير عطارد فى الحمل (اقرب الى الارض) منه فى الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز

﴿ سيالكوتى ﴾

المركز الشمس لكان اوسط رجوعها فى حال المقارنة لا المقابلة **قوله** (بعدها الصباحى والمسائى) النصف المشرق من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدا مسائيا لظهور الكواكب اذا كان عليه مساء والبعد المغربى منه بعد يسمى بعد صباحيا لظهور الكواكب اذا كان عليه صباحا **قوله** (كأنه اراد به الخ) لان المصنف فى صدد اثبات الحوامل وهو انما يثبت باختلاف انصاف تداويرهما بحسب الرؤية فلا بد ان تكون التداوير فى حوامل خوارج المراكز ولا مدخل فى هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحى والمسائى من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحى والمسائى بالقياس الى الشمس لغو **قوله** (بحسب نصف قطريهما) لكون مركز تدويرهما مقارنا للشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلى من النظر واما بحسب الدقيق

التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي) اي الشمس (في اعتداليتو) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي) اي الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اي ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما لتوافقها) اي توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كالقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كأن النصفين) من مداري مركزي تدويرهما (يتبادلان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى ينطبق عليها وهي) اي الزهرة بل مركز تدويرها (في الذنب ثم تصير في النصف الآخر) الذي كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يجاوزه الى النصف الآخر) الذي كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها (ثم لهما) اي للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما القاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي عرضا (وكيفيته مسطورة في كتبهم) ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عممها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دوريه) متشابهة (تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب (ولم ينبسوا) اي لم يتكلموا (فيه) اي في ذلك المبدأ (بذات شفة) اي بكلمة كافية شافية (والذي يجيء بالهدم على قاعدتهم) في هيئة (افلاك عطارد بعد ما قدمناه) من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اي تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت

❊ سيالكوتي ❊

فيجب ان لا يكون مقارنا للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد يكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحي والمسائي مع كونه مركز التدوير في موضع معين كذا في شرح التذكرة الحضري

لنقطة) اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا (و) الذى يجئ بالهدم على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فاذا يمتنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) اى على الافلاك (من ارادات جزئية) لابد منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اى ان القصة (لا يكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

﴿ القسم الثانى ﴾

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكلها شفافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كد) فى نفسه تظهر كودته اعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه وبعده منها) فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) اى فى هذا القسم (مقاصد) * خمسة * (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ اليها ودوننا فلا نرى له ضوأ) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة (بزواله) اى بزوال القمر (عن المسامتة) اى المقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضئ) فهذا المرئى هو الهلال (ولا يزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس و يزداد المرئى من الوجه المضئ عظما (حتى يصير الوجه المضئ) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (وينحرف عنا) شئ مستدق

﴿ سيالكوتى ﴾

فحينئذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء **قوله** (مضيئة بذواتها) خلافا للبعض حيث قالوا باستفادة انوارها عن الشمس على ما فى الشفاء **قوله** (على سبيل الانعكاس) اى بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكون كمدا صقيلا كالمرآة اذا حوذى بالشمس **قوله** (لا يكون جميع اجزائه مستنيرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها فى الوضع بالقياس الى الشمس كما فى المرآة ونصفة الماء الذى ينعكس عليه ضوء الشمس **قوله** (لكنه كذلك) اى كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والخسوفات ومقادير نوره من اول هلاليته الى صيرورته بدرا وضعفه لا يخفى كذا فى نهاية الادراك ووجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع ابطلان التالى بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا و يرى الكل منيرا لبعده **قوله** (فنصفه المقابل الخ) اى نصفه التقريبى لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضئ اكثر من النصف **قوله** (منطبقة) اى تقريبا لان المرئى منه اقل من النصف والمستضئ اكثر منه

من الوجه (المضيء) فينتقص كال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا (حتى) يرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها الضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة

* المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون * القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشيء من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل الجزء منه حل فيه الشمس (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بان يكون في احد العقدتين (انخسف كله لانه اصغر من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كتماس دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل

* المقصد الثالث في كسوف الشمس * فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئي (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتحجب به عنا تمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (في حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر و) يكون (القمر) حينئذ (في اوجه فلبعده) عنا (يرى اصغر فلا ينكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي انها) اي الحلقة النورانية (رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته) (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي

* سيالكوتي *

قوله (حيث وصل) اي اتصل اليه اي الى القمر فيقع كله اي كل القمر في داخله اي الظل ومكث فيه اي في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطري صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكك المنطقتين في صورة مساواة عرض القمر لنصف القطرين المذكورين يكون صحة القمر مماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة عرض كمحدب الدائرتين فلا يقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القسم اكثر من مجموع النصفين **قوله** (وهي الدائرة الخ) يعني ان سطح جرم القمر وان كان لكن يرى في الاستقبال في اي بعد كان من العادة القمر كدائرة ويسمى صفحة القمر فاذا خرج ذلك السطح في الوهم الى ان يقع هناك مخروط الظل وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل ويكون مركزها ايضا على المنطقة **قوله** (يساوي فضل الخ) او النصف قطر القمر على ما بين في محله

(فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها) اى تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا) كما في حال المقابلة (فبدر او المظلم) كما في حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلالا ونصف دائرة واهليجيا (ويبطله) اى يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه (بعد تسليم الاصول) التى بنوه عليها (ان نفى هذا الاحتمال) الذى ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف (لا ينفى جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثمه سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب (يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا (و) خلقه اياه في باقى (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اى او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب و(كيف) لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا (نيرة) في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا * المقصد الرابع في محو القمر * المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال) لا حقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد (الثانى قيل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه و بعده وانحرافه عما ينطبع فيه * الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا * الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو مماس للنار) لانه مركوز في تدويره وهو في ثخن حامل فبينه و بين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخن عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس) هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات) اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء مخالفة الحقائق (و يبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (انخسف كله) او قوعه بتمامه تحت الظل **قوله** لم يكن له مكث) بل تبدى في الحال بالانجلاء لعدم زيادة الظل على جرم القمر **قوله** (خيال لا حقيقة له) فهو كالسراب من اغلاط الحس وان لم يعلم سببه **قوله** (شبح ما ينطبع الخ) لان القمر كمد صقيل كالمرآة فينطبع فيه اشباه الجبال والبحار كما ينطبع في المرآة صور الاشياء المحاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقة **قوله** (بعد بعيد) على قدر الثخن المحوى من حامله **قوله** (وجه القمر الخ) لا خفاء ان الكلام في امتناع قبول بعض القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكفى في ذلك **قوله** (غير قابلة للانارة) انما لا يقبل

(حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ماقيل (لكن لايصلح التعويل ﴿ المقصد الخامس في المجرة ﴾
وهى الدائرة الثبتة المسماة عند العوام بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة
فى بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك
قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخار دخانى) واقع فى الهواء و يرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف
والشتاء لقلة المدد فى احدهما وكثرته فى الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابكة (لاتمايز حسا)
بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدى (والغرض من نقل هذه
الاختلافات ابداء ماذكروه من الخرافات ليتحقق) و يتبين (للعاقل الفطن انه لاثبت) اى لاحجة (لهم
فيما يقولونه) و يعتقدونه (ولامعول على ماينقلونه) من اوائلهم و يعتمدونه (وانما هى خيالات فاسدة
وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

﴿ القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ﴾

ثلاثة عشر * (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام * خفيف مطلق يطلب
المحيط فى جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا
للمحيط (وهى النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة فى الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (ويابسة
لانها تفنى الرطوبات) من الاجسام الملاقية لها (فان قيل انت فسرت اليبوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته
انما هو (فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لوخلى و طبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر ومايعرض له) اى للهواء
(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه
(وهى الارض باردة يابسة وبحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت
الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على مامر من التفسير (وطبيعته الجمود لان طبيعته
البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وماكان منهما الطف فهو الى الفلك
اقرب وماكان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المناقضة
لماذكروه ان يقال (لم لايجوز ان لاتكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل
هى (واحدة) واختلفوا فى تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها)
اذ لاجسم اصرف فى طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهى نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى)

﴿ سيالكوتى ﴾

الانارة بالتساوى اما لاختلافها بالنوع واما لاختلاف وضعها فى المواضع الرصدية من التدوير فيكون اقل
تكاثفا فى المواضع الغليظة فيكون اكثر تكاثفا **قوله** (حافظة الخ) دفع لماقيل من المستبعد ان يكون وقوع
تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما فى القمر اثرا واحدا **قوله** (لطخات) اللطخة بالخاء المعجمة من سحاب
ونحوه قليل منه **قوله** (فان قيل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة
موجها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون منعا لكبرى المطوية اعنى قوله كل ماتفنى الرطوبات فهو يابس

هي (الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولاشك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل)من الهواء (النار بالحرارة الملطفة)فهي هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف)بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس)هي (البخار لتوسطه بين الاربعة)في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا (وقيل) ليست واحدة بل (لابد من التعدد) فيهما لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها (فانتان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج)مع اجزاء نارية (الثاني)هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ)على الاشكال الحاصلة (الثالث)هما (الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء المار) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي (اجسام) وفي كلام الآمدي جواهر (صلبة غير متجزئة لا نهاية لها وقيل) اصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولا يكفي) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالجملة بل لابد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن)ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة و يكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لا نسلم ما ذكر من احوالها بل نقول (فلم لا يجوز ان تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت)في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت و بعضها يغوص فيه ولا يرسب و بعضها يطفو عليه (ثم)نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط)كما زعمتم (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الايراد والاحراق) لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افناء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة بمعنى البلة (ولا دليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب الجوهر (فان قلت ذلك) اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك)اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول (و بالجملة فلا يمكن القطع به) اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني

❊ سيالكوتي ❊

فلا توجيه للجواب فلابد من اثبات المقدمة ولا يصح القول بانه لم قلتم ان النار البسيطة كذلك **قوله** (فلم لا يجوز ان تكون) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقيلة اي يجد به ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما لكان

فى ذاته لانه موجود بدونهـا كما فى الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به
(وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف) فى نفسـه (بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات
ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفاد الحر من اشعة الشمس) المنعكسة اليه
من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (كان اقل حرا) اضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) فى غاية البرودة
(فلم قلتم ان ذلك) البرد الشديد فى الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية
التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليهـا اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم
اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك)
فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته (ثم لانسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فظاهر) عند العاقل (ان جموده ببرد الهواء)
المجاورله (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (الماء) فانه (بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين
قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لامنافاة بين القولين (لانه سهل التشكل اى فى نفسه
(اذ يكفى فى ذوبانه) الذى يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة
الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها
مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما فى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم تقع)
اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة ✽ المقصد
الثانى ✽ زعموا ان الارض كرية اما فى الطول) اى فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة
فى العرض او التى لا عرض لهـا (كلما كانت اقرب الى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب
(عليها متأخرا بنسبة واحدة)وكذا الحال فى الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر فى الطلوع والغروب
بتلك النسبة (الا فى الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه
فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (فى بلاد غربية عنها)اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة
هى الف ميل (قبله) اى قبل آخر الليل (بساعة و)وجدناه (فى بلاد) اخرى (غربية عنها) اى عن البلاد
الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة)والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بسـاعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا ان طلوعهـا) اى طلوع الشمس (على
الغربية متأخر)بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية
قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين (واما فى العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك
فى الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير
بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التى كانت مختفية عنه (وتخفى
عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (فى الجنوب بالعكس من ذلك
واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق
والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله
فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين
لهما (واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتضاريس صغيرة على كرة
كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته
اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع
نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقال (هب

✽ سيالكوتى ✽

الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فى الارتفاع والانحطاط
قوله (او يحذف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الارض نسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها

ان ماذكرتم كذلك فهو [illegible] هو مغمور بالماء) اذلايتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة [illegible] فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقية (و) لا شك انه ([illegible] التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلايتجه عليهم السؤال عن المغمور ولايليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ❊ المقصد الثالث ❊ قالوا (والماء ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه رأس الجبل اولاثم مايليه شيئافشيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وماهو الا لستر تحدب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لايقال الماء شفاف) لالون له (فلايستره كالهواء (لانانقول ذلك) الذى ذكرتموه انماهو (فى الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (تخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا ❊ الوجه (الثانى) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدافان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية (وانمايتم ذلك اذابين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله و) بين ايضا (ان ذلك لطبعه لالمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة فى الطريق او بسبب آخر) لانعلمه (ثم انهم) اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون (يزعمون ان الماء اينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كماسبق وهذا) المبنى عليه (لايعطيه) اى لايفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة ❊ الوجه (الثالث مثل ماتقدم فى الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكوكب) واختفائه ❊ المقصد الرابع ❊ الارض فى وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب فى جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لاتفاوت فيه ولولا انه) انى الثقيل المطلق الذى هو الارض (فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفى بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن فى رد ماذكروه (لم لايجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لايكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس فى الكواكب (مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير ❊ المقصد الخامس ❊ ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس (فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التى هى فى حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلاشك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولابعد) حتى يكون الخفى اكبر (وهذا) الذى ذكرناه انماهو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض) بل لنصف قطرها

❊ سيالكوتى ❊

ذراع كمابين ذلك فى محله **قوله** (فى السطح الظاهر من الارض والماء) انمايتم ذلك لوكان الستر واقعا فى كل الارض والماء فى شرح التذكرة الحضرى اذ الادلة المذكورة لمادلت على استدارة القدر المكشوف من الارض حدس ان الباقى كذلك **قوله** (على نسبة واحدة) يثبت تحدب

(عند قدر محسوس ولذلك يختلف) فى الحس (موضع الخطين المذكورين) فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقى للقمر) فى تلك الدائرة (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئى) له فيها (وهو ماينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان فى الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على مامر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) فى دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولاشك ان الخطين المتقاطعين ماكان مبداؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (اقرب الى الافق دائما فوضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا) فلوفرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتى عرض تمران بطرفى الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان مابينهما اختلافا بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين و بين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج و يكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على مااشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون فى الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئى زائدا على مانزل) والصحيح ان يقال على الحقيقى (بذلك القدر) من فلك البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ماصورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقى فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئى او ينتقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئى فيكون) الباقى بعد النقصان الطول (الحقيقى واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بان يكون القمر فى الربع الغربى من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مماذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص من الحقيقى ليحصل المرئى والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئى اقرب الى الافق دائما مع ان توالى البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما فى اختلاف

❊ سيالكوتى ❊

ظاهره بنسبة واحدة **قوله** (ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفى هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تغطى الانف و بمركزى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معا فى سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان ايضا فى سطحها فاذا اخرجا الى سطح الفلك الاعلى قطعا محيط دائرة الارتفاع فيحصر بينهما قوس منها **قوله** (قد يقتضى الخ) اى يقتضى اقتضاء جزئيا ان يكون موضعا الكواكب فى الطول والعرض الحقيقيان اى المقيسان الى مركز العالم مخالفين لموضعيهما المرئيين المقيسان الى سطح الارض الذى هو موضع الابصار **قوله** (واذا كان الكوكب الخ) اى على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التى من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعا فى الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين المارتين بطرفى الخطين المذكورين منطبقتان حينئذ على دائرة ارتفاع

(المنظر)

المنظر ﴿ المقصد الثالث ﴾ الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدا فلا تزال
الارض (تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبعها من الاعتماد) والثقل (الهابط و يبطله بيان تناهى الابعاد)
التى يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر
اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان
يزداد عظم الكواكب فى الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق
خلاف الحركة اليومية) التى اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لاتوجد) على هذا التقدير (وانما
تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير
الوضع بيننا و بينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب
المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب
كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) فى مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون
حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمه فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على
خلاف التوالى (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع
اجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) فى مكانه اى
ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه و) كذا
يرى (غيره) متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته (من امور قدمناها فى غلط الحس وابطلوا ذلك) اى
تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة
فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض) وهى المشرق
(ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع
فى ساعة واحدة الف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات السفلية
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغى للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها
ان يمر) عن الموضع الذى رمى منه و يتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل
لاستواء المسافة) التى يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق
فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان)
الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض فى ذلك الزمان) الذى وقع فيه حركة
الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به
من السهم والحجر وغيرهما (فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شىء من ذلك)
فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه
فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه
الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعمدتهم فى بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها

﴿ سيالكوتى ﴾

الكواكب التى هى دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هى موضع الكوكب
فى الطول **قوله** (الارض ساكنة) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة
العقل فليس لها محيط فينزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقتان فرقة زعموا ان ليس شكلها
الكرة فمنهم من قال ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء
ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة اذا بسطت طفت على الماء
وان جمعت رست ومنهم من قال ان حدبة الارض اسفل ووسطها فوق وهو الذى يلينا وفرقة قال
بكرويتها فمنهم من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان دفع
الفلك بحركه من كل الجوانب والقائلون بحركتها فمنهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هى
الوجوه الفاسدة فى سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة فى حيزها الطبيعى

مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيهما وهو) اى وجوده فيهما (مبنى على ان ما لا ميل له اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهى لامعه (وقد عرفت ضعفه) فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث الميل (ثم لا نسلم تنافيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدائين (لما بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة ﴿ المقصد السابع ﴾ ما يوازى من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (فى جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس فى السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما فى غير ذلك الموضع) الذى هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل او النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع) الافق هناك (سائر المدارات اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون (فى جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى (فالشمس فى اى جانب كانت) من جانبى الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال اوجنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التى هى عليه) اى على خط الاستواء (فى السنة مرتين وهى) اى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما الاعتدالان (ويكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن) مبدأهما الانقلابان (وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم (وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (مبدأ ميل مستقيم) لما يشاهد من حركة اجزائها الى جهة السفل والكل يشابه الجزء فى الحقيقة **قوله** (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستدير) لان مبدأ الميل المستقيم يقتضى الخروج عن الحيز ومبدأ الميل المستدير يقتضى عدم الخروج **قوله** (والاعتراض الخ) مدفوع بما ذكرناه وقدم تحقيقه فى بحث الميل تم

م م م
م

ذلك)

ذلك لاتسامت رؤسهم بل تقرب منها) فى احد الانقلابين (وتبعد) عنها فى الآخر وفصولهم ثلاثة الاربعة (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيهـا لاتغرب الشمس) هنـالك (دورة يومية فيكون النهـار اربعا وعشرين سـاعة وهى) اى هذه الدورة (حيث ماتكون الشمس فى الانقلاب الصيفى) ولا يخفى عليـك ان فى هـذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوى ابدى الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لاتطلع الشمس فيها دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدى الخفاء فى موضع لايكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع آخر لايخلو عن ركاكة (وفى المواضع التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة (فاذا مال القطب) اى قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق (نصف المنطقة الشرقى وانحط) عنـه (النصف الغربى دفعة) واحـدة اذحال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف واعـلم ان المواضع التى يكون المدار الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضـع التى يمر فيها قطب البروج عـلى سمت رؤسها (وفى المواضع التى تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفى (ابدى الظهور)لايغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوى (ابدى الخفـاء) لايطلع (وبينهـمـا) من الجانبين (قوسـان) اخريان يتوسطهمـا الاعتدالان احـديهما) وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظـاهر شمـاليا والتى يتوسطهـا اول الحمـل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجـة اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها) عـلى الاستقامة (وتغرب اواخرها قبـل اوائلها) على الاعوجاج (و) القوس (الاخرى بالعكس) اى تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفى هذه المواضع الثلاثة)لفظة الثلاثة امازائدة اواراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وماتحت الانقلابين وماجاوز ذلك ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقهـا مائلة (وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض(ينطبق المعدل على الافق لاتحـاد قطبيهما ولكون محوره) اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية و يكون النصف من منطقة البروج) وهو الواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحتها دائما) ولايكون هناك للكواكب ولالشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولاغروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفى ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل (فى اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذى هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها) اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (فى ثلاثة اشهر) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلى (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (فى ثلاثة اشهر اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اى يزداد انحطاطها عن الافق فى ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم ترتفع عنها فى ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق * ﴿ المقصـد الثامن ﴾ سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم) فى آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق فى جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقـدار ثمانى عشرة درجة على ماعرف بالتجربة استنار بضوئها البخـار

الكشف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق مثله) لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر (والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح) انما هي (لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها) اى تلك الزيادة في غلظ الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها) اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها (ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر * ﴿ المقصد التاسع ﴾ في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لاتتناهى (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذي لايمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها (ولم يذكره سبب الاعناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لايمكن تكونهما وبقاؤهما الابذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكروه (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لاسبيل للعقل اليه) في معرفة سببه (واذا كان) الشان (كذلك) وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فمن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها (ووفق للاسترواح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة * ﴿ المقصد العاشر ﴾ قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى من نموذج) اى نموذج (له في كبر الخزافين ثم تتواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا شامخا) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة و بعض) آخر منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اى نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التي زعموا انها المعدات لها (قطعا) اى جزما لايشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة (يستدعي سببا) مخصصا (وعنده) اى عند هذا الاستدعاء (يقف العقل و يحيله) اى يحيل ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعري لم لا نفعل ذلك اولا) حذفا للمؤنة (نعم لا يبعد ان يكون ذلك) اى تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونهما (بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لاعندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا * ﴿ المقصد الحادي عشر ﴾ العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذي هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن (بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر في كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع (ويخالفه في كيفية) اخرى منهما (فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد) وان اختلفا في اليبوسة (وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها

حارة و يجعلون فيها اجسادا صلبة تجربة حتى تصير مياها جارية (و ينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه) وهى قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع (و كذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما فى الرطوبة) وان كانا مختلفين فى الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما فى ظاهر كوز لامسام له يوضع فى الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار (و كذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط (لاشتراكهما فى الحرارة) وان اختلفا فى اليبوسة (كما يصير الهواء نارا فى كير الحدادين) بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتهما (و بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضى ان تنقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وانما يعدها للصور المختلفة) التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد وا كثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولا شك ان ثمه) اى فى ذلك المركب (اجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والا لكان) ذلك المركب (فى غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضها الى بعض (كالذى كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولا شك انها) اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق)فى المركب وعدم بقائه (فلا بد) فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج (الا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه (فلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الآخر الا بمجاورة وله) اى وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب(ومانعا من التفرق ابتداء) اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال ان الهواء حار فيجوز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم

يتحقق) اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد) في النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ماينبغي فسد الزرع) كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ماينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذي غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات (آئل) اي راجع (الى حصولها من العناصر الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال (باجراء العادة ❊ المقصد الثالث عشر ❊ طبقات العناصر سبع اعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) اي تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك ومايشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهي الهواء الصرف) الذي (برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهو مافيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهي ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

❊ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر ❊

من المركبات لان مالا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج (وهو) اي هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية اوحيوانية (والى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول

❊ الفصل الاول ❊ في المزاج وفيه مقاصد) اي مقصدان ❊ الاول ❊ قالوا الصورة الجسمية) اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية (تفعل اولا في مادتها) التي حلت هي فيها (ثم في مادة مايجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة مايجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ماكان) اي التفاعل الذي كان (بالمماسة) التي هي الغاية في المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطح و) لاشك في انه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة) بها (اتم وذلك) اي تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ماصورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (في مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفيته) المضادة لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) لعنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (و يحصل) له (كيفية حراقل تستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد اقل مما كان (كما قررنا فاذا اشتد

التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة
هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعنى الدرجات (التى هى بين غاية الحر
وغاية البرد) اى هى واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) اى بين الاجزاء المذكورة (فى نفس
الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع
فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية
متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك
حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع
(فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى
امتزاجا)واختلاطا لا امتزاجا ❊ فحد المزاج ❊ بناء على ما تقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل
عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازى
لاشبهة فى ان الشئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان
كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة
بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا
الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار
الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو
الصورة التى هى مبادى الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات
لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات
الصرفة عن تلك البسائط ❊ والاشكال عليه ❊ اى على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لانسلم ان
التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من
الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك فى الاجسام القريبة منها المتوسطة
بينهما (والمبصر ليس فى الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل
والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتلاقى) والتماس (لا يقال المدعى نفى التفاعل) بلا تجاور وتماس
(وفيما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت
الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر فى الشمس شيئا اصلا وكذا المرئى اثر فى العين ولم تؤثر هى فيه
قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب
واحد وانه) اى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك
ههنا الاحتجاج و يعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية
و يشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا
يجوز فى العقل تأثير عنصر فى آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده
بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا ❊ الوجه (الثانى لم قلتم ان ثمه صورا غير
الكيفيات هى الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة) اى متماثلة فى الحقيقة (و) يكون
(الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور)المقومة لها فلا تكون لها صور
سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هى الفاعلة لا امرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة
والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف
فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة مخالفة بالنوع فلم لا يجوز
ان يقال ثمه مرتبة معينة) من تلك المراتب (هى النارية وما دون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى
(هوائية) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذى يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة

الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها
فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا
فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسار بن لا يجوز
ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط
فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار بن فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لا يقال
المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها * الوجه
(الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب
الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هى الكيفية
دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لا حقيقة فانها ليست موجدة
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ
الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد يسمى فى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده
(كالحركة والحصول فى الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن
تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادها يضادها لم يلزم
منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل
مختار) فلا حاجة الى اعداد (او موجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وسنقيم الدلالة
على انه فاعل مختار) فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ * تنبيه على
مذاهب فى المزاج * مخالفة لما مر * (الاول انه يخلع صورة و يلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشئ منها صورته
المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التى للبسائط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة
صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب
الظاهر فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات
الامزجة و يرد عليه ان ما ذكره فاسد اما وكون لا امزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
(و يبطله) ايضا (ما حكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه) اى فى المركب
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى فى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعناه فيهما المركب
كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائى متقاطر والى كاس ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى
فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات
والا لم تحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه (فان قيل) اذا كان
جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة فى حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب
قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز فى النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية
المتوسطة) اى الحرارة المفترة (فتصير لحما) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور
النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة
المفترة كافيا فى حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة
واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها

الى حد معين فى الجانبان تنتهى كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنهما
صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولامفر لكم ايضا سوى ماذكرناه من اشتراط التركيب *
المذهب (الثانى) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه :

(القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والافلا يحس)
فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء
على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على
تلك الطبيعة فليس هناك تغير فى الطبيعة وكذا لاتغير فى الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفيته
بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن
كامنة بل نفذت فى الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز
وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول فلان حصول
المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثانى فلان النار لاتهبط عن الاثير بل تتكون ههنا *

﴿ المقصد الثانى ﴾ فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بينها الفعل والانفعال اربع
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من
البسائط العنصرية لايخلو عن اثنين منها كامر وهى متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار
عند الامتزاج (فالمقادير منها) اى من الكيفيات الاربع (الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية)
بحسب اجرام محالها (متقاومة) فى انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية
عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيق)
فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول
بسائطه ولابد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب فى الكم يشبه ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا
وحده كافيا فى ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء
المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى
من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها فى قوتها وضعفها لان ذلك
هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها (قالوا وانه لايوجد)
فى الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) فى الميل الى احيازها متقاومة (فلايقسر بعضها بعضا على
الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطبايعها
داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه حادث يستدعى مدة) معتدابها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف
الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا فى كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه
على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية
(بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (فى جهة السفل و بالعكس) اى وتقع الاجزاء المائلة
الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو (فتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوى قواها فى الميول
وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولايكون باقيا مستمرا اما
لسرعة التحلل اولسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف و بقاء الاجتماع
قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع) الذى لابد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء
الاجتماع (غير منحصر فى غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا ومالبس معتد لاحقيقيا ان غلب عليه من
الاجزاء) فى الكمية (و) من (الكيفيات) فى الشدة (ماينبغى له) و يليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة
الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود
وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج
من العناصر القسط اللائق به فى مزاجه (والا) اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب مالاينبغى

(فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو و) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لايمكن ان توجد صورته النوعية الا معه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لايتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج ومايتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيمابين الحرارة والبرودة و بين الرطوبة واليبوسة (ذوطرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعى (والبق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيمابين ذلك العرض) اى يكون فى حاق الوسط فيمابين طرفى المزاج العرضى النوعى (هو البق الامزجة الواقعة) فى ذلك العرض (به و به يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف اوشخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده و يكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية كمالاته ولايكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولايكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته (وعليه) اى على ماذكرنا من حال الاعتدال النوعى (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذوطرفين هواقل من العرض النوعى اذهو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو البق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولايكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى و بالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج مايتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا) عما ينبغى (فى كيفية) واحدة (و يسمى البسيط وهو اربعة حار و بارد ورطب و يابس او) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين و يسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس و بارد رطب و بارد يابس واما الحار البارد مثلا والرطب اليابس) اى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث)او اربع من تلك الكيفيات (فلا يتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغى وابرد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيما ليس معتدلا طبيا انما هو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لايكون الا الى طرف واحد) منهما (ضرورة) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلا عبرة) فيما نحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذا كانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عددا كان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين

(والباردة)

والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وماقيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ماتوهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لاينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا ثم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر مايقابله في ثمانية ايضا

﴿ تنبيه ﴾ اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولابخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم (في الحر والبرد) وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لاتلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع مايكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ماذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشئ لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لماينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لامحالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء)يكون في غاية الحر (فاظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قديكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و(قديكون بواسطة اوضاع)واحوال (ارضية فانها تؤثر)في التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (احر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * الثاني الجبل) المجاور للبلد (قديعين الشعاع بعكسه)كما اذا كان في المغرب اوفي احد جانبي الشمال والجنوب (وقديمنعه)كما اذا كان في جانب المشرق (وقديعكس) الجبل (الريح وقديمنعه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قديسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقديبرد اذا كان شماليا اذقد يكتسب الشمال منه بردا* الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذلا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لاتخالطها الابخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس مامر (والقبول والدبور بين بين* السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها* (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها او برودتها (و)الاوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري

فی جزء واحد من الفلك اما وحدها اومع الشمس فیوجب ذلك افراط التسخین فیما تسامته من الرؤس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذی ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز ان یكون الحر فی صیف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا یلزم ان یكون شتاء خط الاستواء مثله فی الحرارة اذا كان خالیا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان یوجب) فی بعض المواضع التی لیس من خط الاستواء ولا من الاقلیم الرابع (بعض هذه الامور) ای فی بعض الاوضاع الارضیة (اما مفردة او مركبة ماهو) ای مزاجا صنفیا هو (اعدل من الاثنین) ای مزاجی سكان الاستواء والاقلیم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الی اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (* وتعرف) انت علی قیاس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعیة (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سیما) الجلد الذی (للانملة سیما) الذی (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة او جلد الانامل (طبعا فی الفرق بین الملموسات والحكم ینبغی ان یكون متساوی المیل الی الطرفین) لیحكم بالعدل (ولا یخفی) علی الفطن (ان شیئا من ذلك) الذی ذكروه من حال الجلد (غیر یقینی) اذ لا دلالة قاطعة علیه وحدیث التحكیم اقناعی (واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانیة) الخارجة عن الاعتدال (قد یكون مادیا) بان یغلب علی البدن خلط یغلب علیه كیفیة فیخرجه عن الاعتدال الذی هو حقه الی تلك الكیفیة كأن یغلب مثلا علیه البلغم فیخرجه الی البرودة او الصفراء فیخرجه الی الحرارة (وقد یكون ساذجا) بان یخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فیه بل باسباب خارجیة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد یكون) كل واحد منها (جبلیا) خلق البدن علیه (ومرضیا) عرض له بعد اعتداله فی جبلته

❊ الفصل الثانی فیما لا نفس له من المركبات ❊

المزاجیة (وتسمی المعادن وتنقسم الی قسمین متطرقة) ای قابلة لضرب المطرقة بحیث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلین وتندفع الی عمقها فتنبسط (وغیر متطرقة) ای لا تقبل ذلك ❊ القسم ❊ الاول المتطرقة وهی الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحدید والنحاس والخارصینی (المتكونة من اختلاط الزیبق والكبریت المتكونین من الابخرة والادخنة) فان الزیبق بخاریة ای مائیة صافیة جدا خالطها دخانیة كبریتیة لطیفة مخالطة شدیدة بحیث لا ینفصل منه سطح الا ویغشاه من تلك الیبوسة شیء فلذلك لا یعلق بالید ولا ینحصر انحصارا شدیدا بشكل ما یحویه ومثاله قطرات الماء الواقعة علی تراب فی غایة اللطافة فانه یحیط بالقطرة سطح ترابی حاصر للماء كالغلاف له بحیث یبقی القطرة علی شكلها فی وجه التراب واذا تلاقی قطرتان منها فربما یخرق الغلافان ویصیر الماآن فی غلاف واحد وبیاض الزیبق لصفاء المائیة وبیاض الارضیة وممازجة الهوائیة والكبریت دخانیة تخمر بها بخاریة تخمرا شدیدا بالحر حتی حصل فیها دهنیة ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما علی مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافیین وتم الطبخ) ای انطباخ الزیبق بالكبریت (فان كان الكبریت) مع صفائه ونقائه (ابیض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفیه قوة صباغة) لطیفة غیر محرقة (فهو) ای الحاصل (الذهب وان) كانا نقیین وفی الكبریت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصینی وكأنه ذهب فج) ای نیء لم یبلغ تمام النضج (وان كان) الزیبق (صافیا والكبریت ردیا محرقا فهو النحاس وان كانا) ای الزیبق النقی والكبریت الردیء (غیر جیدی المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (ردیئین فان قوی التركیب بینهما والالتئام فهو الحدید والا) ای وان لم یقو التركیب بینهما مع ردائتهما (فهو الاسرب) ویسمی الرصاص الاسود (وانت خبیر بان القسمة غیر حاصرة) لجواز ان یكونا صافیین مع بیاض الكبریت ویعقده البرد قبل تمام النضج وان یكون الكبریت صافیا والزیبق ردیا وبالعكس ولا یكون الكبریت محرقا الی غیر ذلك من الاحتمالات العقلیة (وان التكون) ای تكون الاجساد منهما

على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيــه الا الحدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصــاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر و يدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجسـاد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقـارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما او منهما (على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا لهم في الاجســاد) الســبعة (والارواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لايقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مما ذكر وكما مر مرارا * القسم الثاني غير المنطرقة * من المعادن (وعدم انطراقها اما اللين) وفرط الرطوبة (كالزيبق اولا وحينئذ اما ان تحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا) تحل (كالطلق والزرنيخ) وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما ان تكون منطرقا وهو الاجساد السبعة اوغير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق اولغاية يبوسته كاليا قوت ونظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تحل بالرطوبة وهو الذي يكــون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا تحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لاتذوب والصابر عما يذوب ويتحجر كالشمع والقير والمنطرق عما لبس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لايذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة و يمتاز الذهب عن اخوانها بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب

* الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام *

* المقدمة * في تعريف النفس وهي ثلاث * الاولى) النفس (النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى و ينمو فالكمال جنس) يتناول الحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السرير ي لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لايكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا (و باول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (و بالجسم يخرج) عــنه (كمال المجردات) اي منوعها (و بالطبيعي يخرج)الجسم (الصناعي)اي يخرج صور الاجســام الصناعية (كالسرير والكرسي) فان صورتهمــا لاتسمى نفســا (وبالآلي) يخرج (العناصر) اي صورها (اذ لايصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو آلة و يجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى و بتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانســان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لامدخل لصنعه فيــه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعيــة وهذا اقرب (وبالحيثيــة) يخرج (كل كمال لايلحق من هــاتين الحيثيتين) يعني ان قوله من حيث يتغذى و ينمو يدل على ان النفوس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقــا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لايلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية

والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة * الثالثة) النفس (الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ماذكرناه (قلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلي ما يتغذى وينموا ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الجنبيات المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حياة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازي بقوله اى من شأنه ان يحيى بالنشو ويبقى بالغذاء ور بما يحيى بالاحساس والتحريك * تنبيهات * على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهي) اى تلك الآثار (لمباد) في تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هي مبدأ الآثار) المذكورة (قوة و) بالقياس الى المادة التي تحلها (صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التي بها يحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هي) اى الصورة هي (المنطبعة) الحالة (في المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التي يقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعني ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هي

مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها
من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب فى ان تعريف
الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثانى النفس فى بعض الاشياء) كالانسان
(قد تتبرأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى
اذا انقطع ذلك التعلق اوقطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها
حينئذ هو العقل (وقد يكون للشئ باعتبار ذاته) وجوهره (اسم و باعتبار تعلقه) واضافته الى غيره
(اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلابد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهى) اى الامور
المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى للاشياء التى اريد تعريفها (فى جوهرها فهى ذاتية) لها
(من جهة التسمية) وتوضيحه مافى المباحث المشرقية من ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره
اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم
الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها
بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة من جواهرها فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء
التى لها تلك الحدود * التنبيه (الثالث هذا الحد) الذى ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس
الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى
وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حيات بالقوة على ما مر وكذا
لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث
تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد
والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم
رسما يتناولها) اى يتناول النفوس الثلاث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس
ما يكون (مبدأ الافعال) اى ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة
المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء
بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد
يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفاء بان كل ما يكون
مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك
بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة
وهو النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون
عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها * القسم الاول
فى النفس النباتية * سلك فى ذكر النفوس اولا و بيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى
فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة
وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهى اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها
(منها) اى من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله فى ذاته (وهى) اى القوة
المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس المنمية الا انه روعى المزاوجة فاسند الفعل
الى السبب (فالغاذية) التى لابد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذى اى تحيل
جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه
او لضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو و يجعله جزأ منه بالفعل وقد
يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا

الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج (بان القوى الجسمانية متناهية) فى آثارها (كما تقدم) وفى بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التى لا بد منها فى وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد فى تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو فى ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب) فى الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) و يتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون لا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو مازاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء مخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى فى كل البدن) كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى مخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المخالفة الحقيقة او الاستعداد التى فى المنى (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء ❊ وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى ❊ جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة ● (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع) تحركه (الى جهة العلو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والثانى باطل اذ قد يزدرد) اى يبتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينفذ الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة

الحاجة اليه بلاارادة) من المغتذى (بل قد يريد الانسان منعه) ليهضمه (فيغلبه) الغذاء ويجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه (الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيئا (حلوا واستعمل القئ وجد آخر ما يخرج بالقئ الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اى للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول) الانسان دواء (مراكريها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدرد دائه الابعسر فربما اندفع بالقئ بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الالشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على ان فى المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المنى حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعنى البلغم والصفراء والسوداء (ثم تمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) اللائقة به (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء * (الثانية * من الاربع الخادمة (الهاضمة وهى تعد الغذاء لان يصير جزأ بالفعل) من العضو (فهى غير الغاذية اعنى صيرورتها) اى اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية (جزأ بالفعل) من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى هذا الكلام نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية و يؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهى تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهى) اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما) اعنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (و يمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المبدأ) للمادة

لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لها هو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها ونضجها (الاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التي من جملتها مابعد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لافرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس) في شئ من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم (وقال ابن سينا) بل المسيحي على مافي المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة (واعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له و (ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على مامر (تعد الفضل) الذي لايصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (امابذاتها كما في الجوارح) مثل البازي فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابسا ولايشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما في الآدمي واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى في المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل مالاتفعله المطبوخة منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ * المرتبة (الثانية في الكبد فان الغذاء) بعد ماصار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها) اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاوبفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالمصفاة) قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لايخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله (فينطبخ فيها) اى في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هنالك بعضها عن بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اى ماكان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس (تجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (ولخفته يعلوها) اى ولخفة مايجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة) لمامر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التي فيها برودة ويبس (امالطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها) اى في الاجزاء الغذائية (كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة ومايصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض اعفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (ومايبقى بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ماقد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه

لماهو فج) اى نئ لم يطبخ انطباخا تاما (بعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) اعنى كونه غير طبيعي (اما التغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من اخلاط اخر غير طبيعية اورطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية * المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق الثابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المنشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك (يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستعدا الان تجذبه جاذبة العضو) * المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سال فى العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو وللاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية * (تنبيهان) * الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لا يصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثفل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقى (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة تخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء (وللرابعة (المنى ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى (يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط * التنبيه (الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه و يقال لما هو غذاء بالفعل و بالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابيه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالخلط و يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد و يقال له غذاء عندما صار جزأ من المغتذى تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور فيما بين الاطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه و يصير ذلك الماء جزأ منه فلم لا يجوز مثله فى الحيوان * (الثالثة) من الاربع الخادمة (الماسكة وهى) القوة (التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا وكأنه انما اخرها لاخذه الهاضمة فى تفسيرها (و يثبتها) اى يثبت وجود الماسكة (فى المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستقرار (و بالتشريح نشاهده) هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام فى المباحث المشرقية

من انااذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لايمكن أن يسيل منه شئ
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق
الذى من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذى ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئا غير شئ (و) يثبتها (فى الرحم احتواءها على الزرع) الذى هو الولد واطواره (بحيث لاينزل)
ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة
من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لايمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه
لما كان الامر كذلك وايضا جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان فى الرحم قوة تمسكه
لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (فى الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التى
هى اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحساء الرقيقة فى المعدة على مامر والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء (الذى من شأنه النزول
لاينزل و) رأينا (خلافه) اى الغليظ الخفيف (الذى ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم
الخفيف الوزن على ماتقدم (ينزل علمنا ان ثمة) اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة
ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة
العضو فى جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ
كل عضو مايلائمه ويدفع ماينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده
(و) ايضا (يجده) ترك هذه الكناية اولى اى يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا
وكان فى الامعاء فضل لداغ (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تنتزع) من موضعها وتتحرك
الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة
مايعرض له فى الزحير (ويدل عليه) ايضا (القئ من غير اختيار ومانراه) حينئذ (فى المعدة من الانتزاع
عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات
البحرانية وغيرها) اذ لابد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى
الحكماء (بناء) اى مبنى (على اصلهم من ان الواحد لايصدر عنه الا واحد والاجاز ان يستند الكل) اى
جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيمامر (ضعفه) اى ضعف هذا الاصل
وفساده فلايصح مابنى عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات
والقوابل) اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا (وانه) اى عدم تعدد الآلة
والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ ان لايكون هناك الاقوة واحدة تجذب الطعام
بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل
وتارة انقص اومساويا فلا تعدد فى هذه القوى الا بالاعتبار (ومايقال) فى بيان تعدد القوى
(انا نرى العضو قويا فى احديها) اى احدى القوى (وضعيفا فى الاخرى) منها (فهما) امران
(متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين فى ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك)
الاختلاف فى العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لالضعف وقوة فى ذات القوة (ثم) نقول
فى ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل فى عجائب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة)
من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة
(من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك المتأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على
فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد)
من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا فى مطمورة الوهم) اى فى سجنه بان لايغلب وهمه على عقله (علم)
ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لايمكن

ان تستنه الى قوى بسيطة) اوحى كبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما ما يحدث) في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع الملائمة (في الرحم وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الرأى الاصوب (وما يراعى فيها) اى فى تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم والمصالح (كما علم) فى الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوضاعها (خمسة آلاف وما لا يعلم) منها (اكثر) مما علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا (علما ضرورى بالا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة (لا تصدر الا عن عليم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) بتقرر افعاله مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب الكريم (فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرضه على انه علم ضرورى يستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان فى الاعتراف بالفاعل المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان فيه (المندوحة عن كثير من) امثال (هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ﴿ تنبيهان ﴾ آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية واينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلابد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولاشك ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة) لانها تحتاج الى حركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما فى المغناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كما فى السراج وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى لابد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة) المعينة اياها فى التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح

اغلظ كانت اعون وايضا تجمع اليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع فظهر مما ذكران الحرارة
تخدم جميع هذه القوى والبرودة لاتخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى
الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثانى قدتتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء
فالمعدة فيهما جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة
فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير
من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفى المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى
تمسكه هناك والتى تغيره الى مايصلح ان يكون دما والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب
الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا
الحال فى الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير
الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها
واما فى المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى ان كان
هذا حقا وجب ان يحكم به فى الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريقا
وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء

﴿ القسم الثانى فى النفس الحيوانية وتسمى قواها ﴾

التى لاتوجد فى النبات (نفسانية وهى امامدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته
فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة
(النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهى المشاعر) اى الحواس
(الخمس الاول البصر وللحكماء فيه) اى فى الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث
قريب من الثانى فذكره المصنف فى قرنه وعدهما قولا واحدا ﴿ الاول ﴾ وهو مذهب ارسطو) واتباعه
من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف) الذى
لالون له فلايستر ماوراءه (الى الرطوبة الجليدية) التى فى العين (وانطباعها فى جزء منها) اى من
تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لاوجود له
اصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه
المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب
نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذى هو امتداد
سطح المرئى (كلما قرب) من النقطة التى تخرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان
اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها
(زاوية اصغر) كما تشهد به الفطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) فى المرئى (باعتبار
تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى
فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا
ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع
الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت
الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا
بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئى صغرا او كبرا بتفاوت
رأسه دقة وغلظا الاترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لايتفاوت حال المرئى
فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر

التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اى للبصر فى ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدركاتها (بان يخرج منها شئ و يتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (و يمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اى لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه فى جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثانى ان الصورة) اى صورة الشمس او الروضة (انما تبقى فى الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار فى هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) فى الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) فى المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصغر الذى فيه انسان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير فى الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) فى الصغير (والحاصل) مما ذكرنا فى الجواب (ان هذا) الذى اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) و يعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذى اورده فان شبح الشئ قد لا يساويه فى المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفى الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغى فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كرواة السوء للشاعر الجيد ﴿ القول الثانى ﴾ انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة) مخروط مصمت (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور

بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينهما و بين
المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيهما و يصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا
على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كامر (و يبطله) اى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح)
عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان
الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و يميل
من جهة الى جهة)واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله (وايضا فنعلم ضرورة ان النور
الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه و بين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان
يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت و يتصل بنصف كرة العالم ويستحيل
ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل
ان كان كله نورا لما امتد ولا احال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل
فلا جلى عنده)واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى
فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى
فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم ضروريا بان العين على صغرها
لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل
فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لأتعجب
من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة
حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم
من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض ❊ تنبيه ❊ سواء قلنا الابصار
بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء
(مستقيما و ينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا)هذا انما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه اشارة
فى صدر الكتاب تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ
والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلى الرائى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط
اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى فتكون
زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الفرض
مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك
مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم
المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية
فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون
(بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه
غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع
البصرى وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعنى
زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ء ؟ سطح الماء و حـ ـب هو المرئى من سطحه
و ه مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فـ ا ب هو الخط الشعاعى النافذ
الى المرئى و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ء زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب

ح وزاوية هـ ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية
للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا
ا ب د هـ ب ج واما زاوية ا ب هـ فهي الواقعة بين
خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض هـ
الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان
الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي المبصر الطف فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة
والانعطاف كزاوية ح ا ا (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية
الشجر على الشط منتكسا و) رؤية (العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه
خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين
الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول
واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع
والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط
ا د عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه
و هـ الحدقة ونفرض على اب نقطتي د و وعلى
ح ب نقطتي ح ط فاذا اخرج من هـ خط شعاعي
الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول الى
نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
هـ و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا
شعاعية هـ د ا وانعكاسية ح د ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منتكسا رأسه
ابعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ح والا
كانت شعاعية هـ د ا كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب الخارجة
عن مثلث ر د و فشعاعية هـ و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية هـ د ا اكبر للعلة
المذكورة من زاوية هـ و ا المساوية لزاوية ح و ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
من زاويتي هـ د ا ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
كـ د مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ
واحد كما لا يخفى ❋ المشعر الثاني السمع ❋ اي القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعي كما سلف
(بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي
فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة
المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع ❋ المشعر الثالث الشم ❋ وهو
قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه)
اي الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره وتخالطه للمتوسط) من الهواء

بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب
فالاقرب الى ان يصل الى مايجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شئ من اجزاء
ذى الرايحة) وايد ذلك بان ذا الرايحة كلما كان ابعد كانت الرايحة المدركة اضعف لان كل جزء
من الهواء انما ينفعل بالرايحة من مجاوره ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر (وهذا
هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه) مما كان
(ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول
ولا ينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين
(احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير
يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لانسلم ماذكرتم
(بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما وبين ذى الرايحة
(لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها فى الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرايحة
(او) تأثيرها (فى الآلة) واعدادها للشم (الثانى التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا انه يتحلل شئ
منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس) فانهما يحللانها
(واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والالم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو
باطل قطعا ﴿المشعر الرابع الذوق﴾ وهو قوة منبثة) اى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب
المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة
باللعبة (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل ان يكون
توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلافائدة
حينئذ فى تلك الرطوبة الاتسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون
الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم
من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة)
اللعابية (عديمة الطعم) كما هو حالها فى ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما
هى (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك
الطعم (كما للمرضى) الذين تغير لعابهم على احد الوجهين (ولذلك كان الممرور) الذى غلبت عليه المرة
الصفراء (يجد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مرا ومن ثمه) اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم
بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم
كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (فى القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات
فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذى يعطيه الحس ويشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة
اللامسة (عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تفعل) ولا تؤثر
فى غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لو لم تكن النار حارة)
فى نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل فى تسخين الحركة)
للمتحرك (مع عدم حرارتها) فى نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التى علم وجودها فى محالها
بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل فى مقدماتها الا ان مصادمتها
للضرورة كافية فى ذلك ﴿المشعر الخامس﴾ اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن
سيما الجلد) فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه
كيلا يفسد المزاج الذى به الحيات (ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات
الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد
فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب

فلاحس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان فى حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا ﴿تنبيهان﴾ الاول منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعهما فى محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فلابد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لا يجعلون الذائقة ايضا) قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولاشك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثانى) من التنبيهين (قوة الذوق) فى ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوق بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولاشك انها غيرها اذ لا يكفى فيها) اى فى ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على مامر فلابد من التغاير وكيف لا والذوق (يضاده) اى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلايم) من المطعومات التى تبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لايلايم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلابد له من قوة يدرك بها ماينافى مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهى اللامسة الدافعة للمضرة كما لابد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان ﴿وههنا ابحاث﴾ اى بحثان (نختم بها هذا النوع) اى الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) فى ادراكاتها (وتفاوتها) فى ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة وضعفها) فكل ماكان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اى التفاوت فى الممانعة قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها) فى الاحساس (البصر اذ آلتها النور وهو الطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت ملاءماته الذ ومنافراته اشد ايلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اى يشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة (وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس

بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرا و بردا وصلابة اولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا و يدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل فى الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اى فى ادراك بعضها (بالعقل) كما فى ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه و بالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك فى بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا)مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقدمر استعانة الشم والسمع بالعقل فى العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى و بهذا خرج الجواب عما ذكره فى المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا و بالذات وقائم بالجسم ثانيا و بالعرض ولا شبهة فى انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا و بالذات والى الجسم ثانيا و بالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا بالذات و بالمقدار ثانيا و بالعرض وهكذا الحال فى سائر الامور التى سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد فى المعنى الآخر

﴿ النوع الثانى القوة المدركة الباطنة ﴾

اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك (وهى ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التى هى الجواسيس لها (فتطالعها النفس ثمه فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس فى ادراكها سميت مدركة لها (و يثبتها) اى يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه * الاول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها باسرها (لما امكننا) الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون) او ليس هذا الملون (فان القاضى) الحاكم بالنسبة (لا بدان يحضره الخصمان) اى المحكوم عليه والمحكوم به

حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلابد
من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لايدركها
الاقوى جسمانية) فلايدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما
بينها (ولقائل ان يقول فاقول فى ان حكمنا بان زيد انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئى
هو المدرك للكلى اعنى العقل) اذ يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز ان يكون
الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اى وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل)
وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشير اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام
صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور
حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لايجب ان يكون باجتماعها فى قوة واحدة بل ربما
يكفيه ارتسامها فى آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثانى القطرة النازلة
نراها خطا) مستقيما (والشعلة التى تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) اى القطرة والشعلة
(فى الخارج) عن القوى المدركة خطا ودائرة فهو) اى كونهما كذلك انما يكون (فى الحس المشترك
وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر
فقط (فهو لارتسامهما) على الوجه المذكور (فى قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة
(هى النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار (فهى قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور
المحسوسات (ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه فى القوة الباصرة) وماذكرتموه من
ان الباصرة لاتدرك الشيء الاحيث هو ممنوع اذ لادليل عليه سوى الاستقراء الذى لايفيد اليقين
فنقول لم لايجوز ان ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيز وقبل ان تنمحى هذه الصورة عنها تنطبع
فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة
لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يسلم ان البصر يدرك الحركة
ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد فى النفس انما يستحيل
اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متماثلة
دون الصور * الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد
صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لايرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون
لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب
ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (فى الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو فى المدرك
وهو) اى ذلك المدرك (جسمانى) لاعقلى (لما مر) من ان الجزئيات لاتدركها الاقوى جسمانية وليس
حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا
(ولقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع
ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافى للحس
المشترك (بوجهين * الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى فى النوم (فى جزء
من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا فقد ينطبع شبح الكبير فى الصغير) انما الممتنع ان يرتسم
عين الكبير فى الصغير (كما مر * الثانى كما نعلم انا لانشم) الروايح (ولانذوق) الطعوم (ولانسمع)
الاصوات (ولانبصر) الالوان (بالايدى والارجل) كذلك (نعلم انا لانذوق ولانلمس) ولانعقل شيئا
مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه)
اى فى الادراك الحسى (ممنوع) وماذكرتموه لايدل عليه (وامانه) اى الدماغ (ليس آلة جرمية)
اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لانزاع لنا فيه * (الثانية) من القوى
المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات
عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) فى زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه

القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) اى لامتنع ان يعرف من شئ انه لذى
رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ فى كل ما يحس به ان يتعرف حاله فى
المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو و يختل
امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة ۞ الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك
الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع
قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول)
بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثانى الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف
(دونها) اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز
ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات
(الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (فى الحس المشترك فهى مشاهدة) كما فى المحسوسات
الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (فى الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها
(الى ملاحظة النفس وعدمها) بان تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها
فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها ۞ الثالثة ۞ من تلك القوى هى (القوة الوهمية وهى التى
تدرك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب)
فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من امها) فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من
قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهى التى تحكم بان هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة
التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس
المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم
المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ۞ الرابعة ۞ منها (القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى
تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها) ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك
فاستغنى) فى اثباتها (عما ذكرنا ۞ ثم) الخامسة القوة (المتخيلة وهى) القوة (التى تتصرف فى الصور
المحسوسة والمعانى) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل
انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير
ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) فى مدركاته بضم بعضها
الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت
متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك
القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة
فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها
فقد فاز فوزا عظيما ۞ وانختم هذا النوع ۞ الثانى (بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة
(بتعدد الافعال) الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما
والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان
سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال
منها بحسب تعددها كما جوزتموه فى مواضع اخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن
الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما
منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك فى مقدمه) اى مقدم البطن الاول (لتصادفه المحسوسات)
بالحواس الظاهرة (اولا والخيال فى مؤخره) لانه خزانتها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)

هو (البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى مؤخره) على قياس حال الحس المشترك
والخيال فى البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين
البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى فى احد جانبيها (و) من (هذه) المعانى الجزئية التى فى الجانب
الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اى فى البطنين الاول والاخير من الصور والمعانى
والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم
البطن الاخير وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته
المؤدية الى الاختلال (وانما عرف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال
اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص
كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك * خاتمة * لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث
اكثر الكلام) الذى نقلناه عنهم (فى) اثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بنائه على (نفى القادر المختار)
الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا
اليه) فى اثناء الكلام المتقدم (فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس
لوجوه * الاول ماذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولنا زيد انسان (و بكل جزئى على انه
غير الآخر) اى والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلابد من قوة تدرك
الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة
ولا يجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (انى واجد
اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث
ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال
التدبيرية (ولا بد له فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ
الرأى الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلى (لكونه مصدرا للبعض
دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ
للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن
الجزئى (وللخصم) القائل بان النفس لاتدرك الجزئيات (وجوه * الاول نسلم ضرورة ان ادراك
المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه
حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل
عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما
يظهر فى الحواس الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت فى مقدم
البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل
دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا
(فلا بد له) اى لادراكنا اياها (ان ترتسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين
وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لابد
ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصورنا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا
بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع
كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر
عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى
هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى
(والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذى ذكره (لاينفى كون الحواس آلات والنفس
هى المدركة) فترتسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها فى آلاتها فلا يلزم

انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك و يصح استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لا يخفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) و بذلك يثبت وجود القوى) وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك اوالاعانة على قياس مامر فى المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها) اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه القوة) المثبتة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة)فهذه مبادار بعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له

القسم الثالث

من الاقسام الثلاثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس (فى النفس الانسانية) اى فى بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعنى المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية اوالسلبية تسمى القوة النظرية)والعقل النظرى (و باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة) فى الامور الجزئية مما ينبغى ان تفعل اوتترك (تسمى القوة العملية)والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت اوكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات اوشرورا جميلة اوقبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ماهو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل اوقبيح ينبغى ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد اوالاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن (و يحدث فيها) اى فى النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية)تتبعها احوال بدنية (هى الضحك) التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والخجل والحياء واخواتهما) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

القسم الخامس

من الاقسام الخمسة التى ينطوى عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار)وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار

وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومنهما تتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان) قل و(اشتد الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) اي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده برده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية امابلا جمود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جمود) اذا كان البرد شديدا (فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبار (فهو الثلج وان كان) الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) و يصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتمحى الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثيرة قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به (امابلا جمود) بعد النزول (وهو الطل او معه وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بان يرفع الحرارة ادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار و ينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه امافي صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (او عند هبوطه للتكاثف) اي لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة لممازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا مايقع على الجبل فيدكه دكا و يحكى ان صبيا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه اعني الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ و يحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفئ) اياما وشهورا و يكون على صورة ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اي كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا ما) لا تعلقا تاما (فيحدث في الجو علامات سود اوحمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا

كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه
فترى كان لذلك الكوكب ذؤابة اوذنبا اوقرنا) واحدا (او اكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التي ذكرناها
للدخان الواصل الى كرة النار (اذا اتصلت بالارض احرقت ماعليها ويسمى الحريق) وفي المباحث
المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله
عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض
احرقت تلك المادة بالكلية ومايقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج
المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر
حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لاينكسر وحينئذ
(يصعد ويصادم) كرة النار لا (الفلك) على ماوقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) او يرتد بمصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين
فيتموج الهواء) و يضطرب (وهو الريح) قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك وهو
هواء لابانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها
فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح (كان اكثر
مبادي الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق) في الاغلب (فقد يحدث)
ايضا (بان يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع مايجاوره فيطاوعه)
و يدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غاية ما
فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الارضية فتضغط)
الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها وهو الزوابع) جمع زوبعة وهي الريح
المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بگردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر
تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر
يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا تتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها
المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان
اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب
الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها
اربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول
والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينها بالنكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث في الجو اجزاء)
رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لا يحجب ماوراءه) عن الابصار
(فينعكس منها) اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى)
في تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذي ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا)
بحيث لاينقسم في الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة) وتلك
الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف
وتسمى الهالة) وانما لايرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي
لايستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه بخلاف اجزائه
التي لاتقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت
من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان
على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية

اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا تكثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس في اجزاء الضوء وعرض مايعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل اوسحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اي الوان قوس قزح (بحسب اختلاف (اجزاء السحاب) في الوانها (و) بحسب الوان (ماوراءها) من الجبال (و) الوان (ماينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعي بطلان ذلك) الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اي ماذكرناه فيها (رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم) وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لاتكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولايكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذي ذكره لاينافي ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها و ينقلب الكثير بمعونة البرد) الذي في باطن الارض (ماء و يشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه مايقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء و يفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازي ومياه العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء و يقتضي ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القني والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القني الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران و يريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتهما ومنه تكون الزلازل) واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الآبار والقني في ارض صلبة قلت زلازلها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا

مقربا الى الدهنية (وقدصارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار بفور بما قوية المسادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات قليلا ماتنزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وايضا) نقول (فيحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا) اي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه) في الفصل الثاني او في المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد) في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها) المختلفة (و) احالوا (كل ذلك) في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها) واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) اي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة مختلفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض) التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعا (فتكون الاجسام) ايضا (كذلك) اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

﴿ المرصد الثاني في عوارض الاجسام ﴾

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ المقصد الاول ﴾ في ان الاجسام محدثة) وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال (انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها) الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة) كالفارابي وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المتعينة (محدثة ولا امتناع في حدوث

بعض الصور النوعية) العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ماهو فقالت الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا و) اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأي (الخامس التوقف في الكل) اراد به ماعدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لابد ان ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

﴿ فنقول لنا في حدوث الاجسام ﴾

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ واما المقدمة الاولى فلوجهين ﴾ الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجئ اى في المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لا توجد الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لابد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة (وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيانهما) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض و بيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا * (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة

والسكون وهما حادثان) فالجسم لايخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون فى حيز) بالضرورة (فان كان) كونه فى ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى بكون آخر (فى ذلك الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه فى ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لايقال) دليلكم (منقوض بالجسم فى اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولاساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لافى المكان الاول ولافى المكان الثانى (لانا نقول الكلام فى الجسم الباقى) فيدعى انه لايخلو عن الحركة او السكون لافى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون الثانى فى مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير و بينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثانى الماهية لاتوجد الا فى ضمن الجزئيات) لان المطلق لايتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها (ولاشك ان شيئا من جزئيات الحركة لايوجد فى الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى فى الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فتجتمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة) اصلا (والا اجتمعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لابداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر مآلها الى ماذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كانت افراده كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادها لايستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلابد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلانهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لايخلو عن حوادث متناهية وكل مالايخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) فى مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لابداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لامع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد فى اجزاء الزائدة مالا

(يوجد)

يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلاشبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل سوألا وجوابا فلانعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف) وقد عرفتها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة و بعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزأ اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التى لاتتناهى (مسبوق) اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذ المفروض لاتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق) اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقية (بواحد وانه محال لانهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد) من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوى عدد المشهور بين ففير لازم كاب واحد له ابناء الان بتميز التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر اوغير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمه قيل القدم ينافى العدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سيأتى) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذى استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لايستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) اى تأثير الوجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما و يعود الكلام فيه) وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (و يلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفى العنصريات وحركاتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه) او نقول الاجسام اما بسيطة و يجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه و بالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة و بالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط) لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا المركبات) لان

تبدل اوضاع البسائط التى فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذى خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها

* المسلك الثانى وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون) واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه لابد للجسم من كون) فى حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) اى بكون آخر (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثانى) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذى نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بان القسم الثانى لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذى ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلابد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالى فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثانى) وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان فى هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذى ذكر فى هذا المسلك (لا شك فى انه وجودى) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو فى الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشئ منهما فى الازل (ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية فى الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفى الخارج هو) اى الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له فى الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له فى مأخذ الحركة وهو الذى يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل * (المسلك الثالث للامام الرازى) ذكره فى المحصل ونسبه الآمدى الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التى كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان فى الازل اما متحركا او ساكنا والتالى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه فى المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفا للمؤنة * (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة (وكثير) اى ويتشارك فى ماهيته امور متعددة (وسيأتى) فى الالهيات (ان الواجب الوجود (واحد) لا شريك له فى حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور) الايجاد (الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازى (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتى فى الصفات) اى صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان) اى الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام) وصفاتها (و يحتاج فى تعميمها الى نفى المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو فى حكم الاولين بلا اشتباه * المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضرورى لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه فى

الالهيات) من ان القديم لايكون محلا للحوادث ﴿ احتج الخصم ﴾ على القدم (بشبه) أربع (الاولى) وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل فى المواد (وانها) اى المادة (لاتخلو عن الصورة) الجسمية والنوعية ايضا (لماتقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لانسلم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله) باثبات قدرة الصانع فى الموقف الخامس (ولا نسلم) ايضا (انها لاتخلو عن الصورة وقدمر ضعف دليله) الشبهة ﴿ الثانية ﴾ وقد نسبها لامام الرازى الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لايجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزمانى فيكون الزمان موجودا حين مافرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه فى الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجماع النقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعنى التقدم بالذات لابامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهى العمدة) عندهم فى اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه) انه (لوكانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلامرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ماقبله ومابعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلامخصص (والكلام فى ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما فى) الحادث (الاول) فلابد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لايتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقى فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع مالابد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع مالابد منه حاصلا وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلامرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لايتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع مالابد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع مالابد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومى) اذ لاشبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلامرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى مالانهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما (لايقال انه) اى الحادث اليومى (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منها مسبوق بآخر لاالى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابتداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى ذكرتموه (لايدفع النقض)لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضا فنقول) اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة (فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لاالى نهاية) فيكون حدوث العالم من المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) بتزايد

استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا لا نسلم ذلك) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما لا يزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط (لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال اكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى في ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شيء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات) لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم في الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم) انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذي هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابي) لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا * المقصد الثاني * في صحة فناء العالم) بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودي او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * المقصد الثالث * الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال

ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الا ببقائها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لانا نقول (لا نسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الا للبقاء فى الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضرورى) البديهى (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يمكن ان يقال لموت حى او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها اى لم يمكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام فى الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد) الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع

الجواهر يمتنع عليها التداخل) اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) ببداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله

المقصد الخامس

وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا ضرورى) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا (الجزم بان الجسم الحاصر فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق

بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة (لتصور المطلوب في الذهن) تصويرا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ＊(تنبيه＊ هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر وكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ وابو اسحاق (وهو) بحث (لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق الالفاظ (ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على مايشاء) من المعاني اذ لاحجر في ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا موضوع لهما (وان اكتفي بالمحل) الذي هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول ＊ المقصد السادس ＊ الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم (وجوزه بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لايزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) اي خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لايزال)فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اي الاشاعرة (فمنهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة و يرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لايخلو عن شيء من الاعراض وضده مطلقا (وموافقة النظام في ذلك) اي في امتناع الخلو (لهم) اي للمتكلمين (امر ظاهر) يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على مامر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من احتج عليه) اي على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كامر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لاتعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لايزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ماقبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الابطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول لولزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار ＊ والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر

و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لاتجوزون انقلاب العلم النظرى بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلانظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فماهو عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا فى محل النزاع) ولايخفى عليك ان الالزام الثالث لايتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بماذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه * الوجه (الثانى مامن معلوم الاويمكن ان يخلق الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات) اى المفهومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها (فى نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود مالايتناهى (فان انتفى) والظاهر ان يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضدله فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (فى المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتفى) عن العبد هو (تعلق العلم) بمالايتناهى من المعلومات (وانه) اى ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتبارى (وهذا) الالزام الذى ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لانفس التعلق الاعتبارى (ونحن لانقول به) بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة اونجعله نفس التعلق لاصفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لامتماثلة (ان) اى بان (ضد العلوم المنتفية) التى لاتتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا اوواحدا فلامحذور (والزم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان فى محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لايقبل منها الاعلوما متناهية لامتناع وجود مالايتناهى مطلقا) واذا لم يقبل مالايتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التى لاتتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود مالايتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت مع ماقبله من الاوقات متناه قطعا (واجاب القاضى) الباقلانى (بانه قد يكون انتفاء ماانتفى) عنه (من العلوم) التى لاتتناهى (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولااستحالة فى مثل ذلك (كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ماعدا العلوم الحاصلة * الوجه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذلا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كامرت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ما لكنه (لا يدرك لضعفه او التزم ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودى هو (ضد اللون) المطلق (لاعدمه * تنبيه منهم) اى من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن ولاقاطع فى شئ منهما * (المقصد السابع الابعاد) الموجودة (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الابعاد (فى ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تناهى الابعاد لايتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه * الاول لووجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة

(فلنا ان نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول اى يكون بحيث لايلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهي (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامتة المذكورة (حادثة) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهي) اى مسامتته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لايتصور الا عليها (فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض) على الخط الذي فرض غير متناه (الا والمسامتة مع ما فوقها) اى فوقها من جانب لاتناهي الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة) مع اية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

تلخيصه

اى تلخيص هذا الوجه انه (لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لايتناهي ايضا واما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لايخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فقال فلابد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذي لايتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم

بديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد
فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لابسيط ولامركب فلا يتصور لزوم محال
للملازم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه) بديهة
(كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك
خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الامكابرة)
وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير
(وقد يقال عليه) ايضا (لانسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لعين ماذكرتم في بطلان التالي)
اى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لايوجد
في الخط الذي لايتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين
فلا يوجد هناك ماهي اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع مافوقها
قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون
بنقطة ضرورة) فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها (ودليل
امتناع اللازم) في نفسه (لايدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف
واودل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار
بقوله (والاجاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي) وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا
لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول
نقط المسامتة اولا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقى
ههنا بحث وهو انا لانسلم ان المسامتة ببعض الزاوية اوالحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم
ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة
لابالفعل ولو صح ماذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى
نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع
الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع مابالقوة مكان مابالفعل ودفعه بعض الافاضل بان
ماذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لايتعين
فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها
زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه
وهذا اللازم لايستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول
لامسامتة حال الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة
في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لاتقف عند حد فكذا
المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم
عندها وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلابد
ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه محال لايقال المسامتة آنية فلابد لها من نقطة غير
مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة
الخط للخط فلا يتصور حدوثها الابوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهي
مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن
ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلابد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقط المسامتة اذ لابد
هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والالزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل
تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه

(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهي و بعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما اورد له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (ازيادة تقرير و تحقيق (له) اي للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان لانهما مائلان الى الموازاة فلابد في الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما و يلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما و برهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * لوجه (الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا و بعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي) مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مأونات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز يجوز اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقي مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فللانفراج اليهما) اي الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشر اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما (فلو ذهبا) اي الساقان (الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب

الى غير النهاية كنسبة المتناهى) وهو الانفراج الاول (الى المتناهى) وهو الانفراج بينهما حين
ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
(هذا خلف)لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكورين بجزئية معينة و يستحيل ذلك بين المتناهى
وغير المتناهى لايقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم
انحصار ما لايتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا
بستة اقسام) متساوية بان نقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم
منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية)حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها
وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر
ما لايتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل)متناه ايضا (لانه
ضعف المتناهى) الذى هو احد الاقسام (بمرات متناهية)هى الستة (وهذا) البرهان المسمى
بالترسى (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمى لان كل قسم من الستة كمثلث متساوى
الاضلاع)لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما
بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة
اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة
من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث
متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك
البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على
قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان تكون جميع
الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة فى امكان تقسيم محيطها
الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثى قائمة فينكشف
مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس
كما لايخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع
الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و)نفرض (من نقطة قبلها بمتناه
خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة
(او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين)مرة فى بطلان التسلسل ومرة
فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا
فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل
منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر
ونمضى) فى اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة
الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهى مطلقا وواحد على امتناعه فى جهتين او اكثر
(احتج الخصم) على عدم التناهى (بوجوه * الاول) ان (ما وراء العالم متميز فان ما يلى يمينه) اى يمين
العالم (غير ما يلى يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلى القطب الشمالى غير ما يلى
القطب الجنوبى وما يلى المشرق غير ما يلى المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن)
موجود و (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم
بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذى ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به اصلا * (الثانى انه) اى ما وراء
العالم (متقدر فان ما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان
التقدر) الذى صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان

امكنه مديده فيماوراءه فثمه فضاء) موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف (متقدر بمايسع)منه (اصبعااقل ممايسع اليدكلها اوان لم يمكنه) مديده فيه (فثمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقديرين فثمه بعد) امامجرد اومادى (والجواب لانسلم انه اولم يمكنه مديده فيه فثمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لالوجود المانع بل لعدم الشرط وهوالفضاء الذى يمكن مداليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افرد غيرمتناهية عقلا) فاذاوجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الاانها (لاتقتضى الوجود) اى وجود شئ من الجزئيات (ولا التعدد) فى الجزئيات (ولاعدم التناهى) فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلايوجد شئ من افراده اوممتنع التعدد فلاتتعدد افراده اوممتنع اللاتناهى فى افراده فلايوجد له افرد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

﴿ المقصد الثامن ﴾ جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد «اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم» و (قال الحكماء لاعالم غير هذا العالم اعنى مايحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول لووجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد و) كان (المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لابه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلالم لايجوز ان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل * الثانى لووجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الابنقطة فلابد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لماليس بكرة لاتكون الامع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول (لانسلم ذلك لجواز ان يملأ هما) اى يملأ مابينهما (مالئ) واوارد نا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان اى العالمان (تدويرين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمة يساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما (ويرد ما تتضمن) تلك الكرة (الوفا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك والعناصر (ولااستبعاد) فى ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لايجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) فى الحقيقة (اومخالفة له) فيها * (الثالث لووجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوى عناصرهما وكائنا تهما) المركبة منهما (صورة) اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك ناريهما فى الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك فى الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لايجوز ان يكون وجوده فى احدهما) اى حصوله فى احد الحيزين (غير طبيعى) ولانسلم ان القسر لايكون دائما

﴿ المرصد الثالث فى) مباحث (النفس ﴾

المجردة واحكامها * شرع فى بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة

﴿ الاول ﴾ فى النفوس الفلكية وهى مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اماطبيعية اوقسرية اوارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة

الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري (بمقتضى الطبيعة) ومستندا اليها
(لكان الشئ الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا
الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة
ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك
نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور
من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور
والارادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم
فى مباحث الاعتمادات ماهو بمعناه اعنى (ان عديم الميل الطبيعى لا يتحرك) قسرا (وههنا
لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة
القاسر فوجب تشابه حركاتها) فى الجهة والسرعة والبطء وتوافقها فى المناطق والاقطاب
اذ لا يتصور هناك قسرا لا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست
متشابهة ولا متوافقة (واما الثانى) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان
ارادتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية
(والا امتنع دوامها) اى دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اى ازلا وابدا
(لا يختلف ولا يتغير) لا فى الجهة ولا فى السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات
الجزئية تختلف وتنقطع (فهى) اى ارادتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن
ناشئة عن تعقل كلى) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس
الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك
(كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) فى الحركة الطبيعية (نفس الحركة)
لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هى التأدى الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا
الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) اى سلمنا
ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع)
اى ما ليس فيه ميل طبيعى لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقدمر ما فى دليله) من الخلل على انه
ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعى مخالف لهذه الحركة
ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر فى الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها
فى بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لا نسلم ان التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة
ولا يدوم سرمدا (ولم لا يجوز ان يكون تخيله) اى تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع
بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى
الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لا تتناهى قلنا قدمر ايضا
ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى الاجسام الفلكية (سلمناه لكن لا نسلم ان
محل العقل مجرد و) ما سيأتى من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة (الاول لها مع القوة العقلية) التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة
الينا (قوى جسمانية هى) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلى
لا يصلح لذلك) اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح
مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لا بد فى وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من
ادراك جزئى لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية
فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثانى ليس للافلاك حس) من الحواس
الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة

عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لاتقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذلانسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كالاللجسم ولانسلم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لاتقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لايوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لانسلم انحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذيجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لامعطل فى الوجود ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية حالة فى المادة (ولاجسما) بل هى لامكانية لاتقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية اوالحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على مامر من نفى المجردات على الاطلاق) عقولا كانت اونفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لاجزءله بالفعل (فتكون مجردة اماالاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى مامن المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اى ثبت المطلوب اعنى تعقلها للبسيط (والاكانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت اوغيرمتناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لايقال هذا اذاكان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لايستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واما الثانى) وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لوكان جسما اوجسمانيا) اى لوكان ذا وضع اصالة اوتبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء (الآخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) فى المعلوم اذيجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لاامر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اى فالنفس حينئذ محل (الصورة البسيط) الذى تعقلته لاالذات البسيط (ولايلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لاتكون صورة البسيط (بسيطة) الاترى الى ماقالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان اواكثر كما مر فى مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلانسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لايتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذى وضع منقسم (فلانسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع انه لاينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لاتنقسم اصلا و بالجملة انما يلزم انقسام الحال اذاكان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال فى المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لابالفعل وانه لاينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى مالايتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذليس فيه مفاصل محققة فليس فيه انقسام فعلى ولامنافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان (الثانى) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه

بسيط لمامر) فى مباحثه من ان اجزاءه وجودات اوعدمات الى آخر الكلام (والجواب ماتقـدم) من النوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اعم منـه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلابد لها من تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولاشك ان (الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص (ووضع) معين تابعين لمحله (فلايكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لايكون مطابقا الالماله ذلك المقدار والوضع) فلايكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدر خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذلانسلم ان عاقل الكلى محل له لابتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لايلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لايكون الحلول سريانيا (و يرده هنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لماله الشبح فى الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الاترى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان مدركها (جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم واحـد وانه محال) بديهة (الجواب ان صورتى الضدين لاتضاد بينهما الانهما يخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (واولا ذلك لماجاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين لايجتمعان فى محل واحد ماديا كان او مجردا (وان سلمنا) تضاد صورتى الضدين (فلم لايجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلايلزم اجتمـاع المتضادين فى محل واحد (الخامس) منها ان نبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لوكان العاقل منها جسمانيا) حالا فى جميع البدن اوفى بعضه (لعقل محله دائما اولم يعقله دائما والتالى باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائمـا) يعنى ان الصورة الخـارجية التى للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والاحتاج تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين) لان الصورتين متماثلتان فى الماهية (فلايحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبالوجدان اذ ما من جسم فيناية تصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهمـا) من اجزاء البدن (الاونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ماذكر فى بيانها (لجواز ان لايكفى فى تعقله (حضوره) بصورته الخـارجية (ولايحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك) لان كون التعقـل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمنـاه لكن لانسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتمـاع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تمـاثل الصورة الخـارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تمـاثلهما لكن لا اجتمـاع بينهما فى محل واحد لان احداهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها ✻ خاتمة ✻ فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التى يشير اليها كل احد بقوله انا (وهى) كثيرة لكن المشهور منهـا (تسعة الاول لابن الراوندى انه جزء لايتجزى فى القلب لدليـل عدم الانقسام مع نفى المجردات) يعنى انهـا جوهر لظهور قيامها بذاتهـا وغير منقسمة لمـا مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتنـاع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو فى القلب لانه الذى ينسب اليـه العلم (الثانى للنظام انه اجزاء) هى اجسـام (لطيفـة سارية فى البـدن) سريان ماء الورد فى الورد (باقيـة من اول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبـدل) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل) من البدن (فضل ينضم اليـه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك (الثـالث انه قوة فى الدماغ وقيـل فى القلب الرابع انه ثلاث قوى احديهـا

في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيئا من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل) عليه ❊ المقصد الثالث ❊ في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع) حدوث (البدن اوقبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتساويان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها اولا بذواتها فان كان بذواتها) او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ اولم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) اي انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزي والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته (الثاني لو لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا (الثالث يلزم عدم تناهي الابدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعي او الوضعي (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها ❊ تنبيه ❊ قال ارسطو كل حادث لا بد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط

حادث) دقوله (دفعاللدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر فى الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فحدوث النفس) من المبدأ الفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد و به ابطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلافيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذى ذكره ارسطو فى حدوث النفس و بطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال فى ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها فى البدن الآخر اوان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) اى وحدوث النفوس (على وتيرة)واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذقد يتفق وباء) اى فساد هواء (اوجائحة) اى حادثة مستأصلة كالطوفان (اوقتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (مايعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب فى ارض يونان فقتل فى يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث فى ذلك اليوم ابدان بهذا العدد فى جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منهما) والاظهر منهما اى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذلانسلم لزوم التذكر لاحوالها فى البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قدنقل عن بعضهم انه قال انى لاتذكر كونى فى صورة الجمل ولانسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البحور والبرارى لايساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذى ابطل به التناسخ (اعتراضات تعرفها ان كان ما مهدنالك من الاصول على ذكر منك فلانعيدها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال لانسلم ان كل حادث لابدله من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمنا لكن لانسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لايجوز ان يكون له شرط غيره سلمنا لكن لانسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال ارادباصل الدليل ماذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه باناً لانسلم ان علة التمايز اما الذات اوغيرها لان التمايز امر عدمى فلا يحتاج الى علة ولانسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لايجدى نفعا ولانسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لايخفى على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقا فى غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الاترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة ولا تتكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها فى مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا

كالابصار مثلا التفت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال فى سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق فى القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (اولا بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عماوراء موضع الشد ولا يبطلها عمايلى جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع فى العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول فى اثباته ﴾ قال الحكماء اول ماخلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ماخلق الله القلم واول ماخلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيقى لاتكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد و يمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لما بعده) و يجب ذلك فيما صدر اولا (فتعين ان يكون الصادر الاول) هو العقل * لخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته ولا الاوجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا مايقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر اوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدا فى الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضا

لتأخره عنه) في الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد اما على) الوجه (الاول فلا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (و بواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على) الوجه (الثاني فلا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء و بتوسطه الجزء الآخر (كما مر) في الاعتراض على الوجه الاول * (المقصد الثاني) * في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده) يصدر (عقل و باعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس و باعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر (و يسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلي (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها * الاعتراض) ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزأ لمصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزأ من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) القادر المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المصنف (ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي) وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * (المقصد الثالث) * في احكام العقول وهي سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة * الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها

اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائماً (ومالبس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى مادى هو بحث الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشى الغريبة (عند الشئ) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتبارى كاف فى تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما فى الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو فى حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لا انضاد فى التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره فى الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجرد (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التى (للغير فى العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول فى العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين فى العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد فى العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اى سواء كان المجرد موجودا فى العقل او فى الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (فى العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد (للعقل) التى هى اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (فى العقل) لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد فى العقل هو عين مقارنته له المشروطة به) واذا لم يكن كون المجرد فى العقل شرطا للمقارنة بينه و بين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التى للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة فى الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية الكلية (له) اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له فى وجوده الخارجى (وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل ما يغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان قارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته فى العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد فى العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى) تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا فذن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد فى صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل فى المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافى

بين التعقلات (لايعمم). شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قديكون ممـا لايجوز تعقله) كما اشرنا اليـه (وان سلم فلانسلم انه) اى تعقـله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التى لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لوكان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقـارنين فيه (وقد تكلمنا فيـه)حيث بينا ان العـلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنـا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهمـا فى الوجود الذهنى (فلانسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقـا قوله والالكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل)ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لوكانت المقـارنتان) اى مقارنة احد المعقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقـل اشتراط الثانية به ايضا فيـدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (فى ثالث) هو العقـل (مخالف لحصول احدهما) اى احد الشيئين كالمجرد (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الآخر والثـانى مقارنة الحـال لمحله فاين احدهما من الآخر فـلا يلزم من كـون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقـل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشئ بنفسه لايقـال قد لزم من تعقلهما معا المقـارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقـارنة مطلقا مشروطة بكـون المجرد فى العقل والادار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل مايطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقـل حتى يتم ماذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج فات شرط المقـارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقـارنة كل واحـد من المعقولات للمجرد فى الوجود الخارجى (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقـارنة له (وانما يلزم هذا لوكان هو) اى المجرد (قابلا للتعقل) اى لكونه عاقلا وهو ممنوع (لايقـال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا (لانا نمنعه) اى نمنع اتحادهما (لجواز ان يكون التعقل (امرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لاتعقل الجزئيات من حيث هى جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بهـا (ولانها) اى الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لايجوز عليه التغير (والاعتراض عليـه سنعرفه فى بحث صفات البارى) سبحـانه (فى مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بهـا من غير ان يكون هنـاك آلة جسمانية اوتغير فى ذاته اوصفاته الحقيقية ﴿ خاتمة ﴾ لمباحث العقول (فى الجن والشياطين) فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهى عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر عـلى ان تتولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منـافذهـا الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس(ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساما (لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لاتقدر)هى (على الافعـال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ماتعتقدونه واما الثـانى فلانه يوجب ان ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لانراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال و بلاد لانراها و بوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف) الذى لالون له (على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها)على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) متصغرة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعانى (فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها)ورقتها (قوة عظيمة فان القوة

لاتتعلق بالقوام) فى الرقة والغلظ ولابالجثة فى الصغر والكبر (الاترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه مالايمكن ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما فى الاسد مع الحمار قال قوم هى النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفس الارضية اى السفلية (وهى مختلفة فنها الملائكة الارضية) واليهما اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقدوقع فى بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورده بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لايتفرغون معه لشئ اصلا لالتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنهما الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك (لايعلمها الاهو وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير والسداد (وهى الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهى الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

﴿ الموقف الخامس فى الالهيات ﴾

التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم (وفيه سبعة مراصد)لاخمسة كما وقع فى بعض النسخ (المرصد الاول فى الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة ﴿ المسلك الاول للمتكلمين ﴾ قد علمت ان العالم اما جوهر اوعرض وقد يستدل)على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده اوالامكان مع الحدوث شرطا اوشطرا (فهذه وجوه اربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * لا احب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لاتركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى الانفس (مثل مانشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلابد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لامن فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لاشعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * اى اعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو ان الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ماعرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلابد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم

(اما)

﴿ الجزء الثانى ﴾

* بسم الله الرحمن الرحيم *

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين * رب يمم بالخير واعصمنا من الزيغ والزلل * والخطأ والخطل * واجعله خالصا لك

قوله المرصد الاول فى الذات) اى فى بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب فى افراز المقاصد المذكورة فى هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف فى الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول لاسالبة المحمول واما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه بأثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشانه وانما هو اشارة الى ما فصل فى الامور العامة

قوله اما بامكانه او بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا اوشطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده ٢

اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ماذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلابد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب ﴿ المسلك الثانى ﴾ للحكماء وهو ان) فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر من خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى ﴿ المسلك الثالث ﴾ لبعض المتأخرين) يعنى صاحب التلويحات وهو انه لاشك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضا (جزءه) اى بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم ان يكون) الجزء الذى هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه (فاذن هو امر خارج عنه والخارج من جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه * الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فاثباته به) اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) اى بالمجموع وما رادفه فى هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور فى غير المتناهى) اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما فى مجموع العشرة) ولاشك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك فى) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل وحده (فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لا يستند شئ منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه (والا وقع بعض

---

٢ فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد فى المحصل لكان اظهر

قوله حيث قال لا احب الآفلين) اى لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافول حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعنى الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعنى الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفى لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط ما يقال من ان اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه الحدوث والا فالتجاوز منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر فى الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقى ههنا شئ وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال بحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجئ فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا اخفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه ان معروضه لا يصلح للالوهية

قوله اى المتحيز بالذات)فسر العالم الجوهرى به لان المجردات غير ثابتة عندنا

قوله بناء رفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهرى المشتمل على النظام الاحسن فان فى هذا رفعة شان كما ان فى ذلك رفعة محسوسة ٢

اجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التى هى المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انا قيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لايمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع مايتوقف عليه التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه (ان علته) اى علة الجزء (لاتكون خارجة عن علة الكل و بذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لايجوز ان تكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لاتكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو محال او ماهو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهى الى مايكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولامحذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتموه

﴿ المسلك الرابع ﴾ وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة) اى لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اى المجموع بحيث لايشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) فى الايجاد بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه اوالى ماهو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا (بكون ارتفاع الكل مرة) اى بالكلية وذلك (بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده) اى وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لايكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لايتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولاشك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء و بعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشئ (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اى عدم اى واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لامطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات و يلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون

٢ قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ الحاصل به من حيث هو كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما ضرورى فان قلت ماذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التى يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية فى التمثيل يرجع الى القياس و يفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لانم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لاتسمع ههنا قطعا وان ارادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه ايضا فلعل افعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لابد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس

قوله وكل ممكن يحتاج الخ) فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام فى الاستدلال بالحدوث لايقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام فى الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة

قوله والواجب لاتركيب فيه) اى مايكون واجبا لايكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لايتوقف على العلم بثبوت الواجب فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولاشئ من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر

قوله وكل ممكن فله علة) اى لامكانه وحدوثه اللازم له فى ماسوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هى لاتؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره ٢

محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿ المسلك الخامس ﴾ وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولاشك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اى بالكلية (لايكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لابالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولابالغير) لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثانى) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لايوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لاسترة به ﴿ المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء ﴾ وتحريره ان الممكن لايستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لايوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لايستقل بوجود ولا ايجاد واذلا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها ﴿ وقد ذكر ههنا ﴾ اى فى مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفى كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين اوفى دليلهما ان امكن) ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولايلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع النقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اى من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها ﴿ الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته اوزائدا عليها) اذ لامجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) اى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) فى الوجود الذى هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون فى الاعيان) اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (واما ماصدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص اووجوده غيره) اى زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم ● الثانية) من تلك الشبه (لوكان) الواجب (موجود الكان اما مختارا اوموجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لايستند الى المختار والثانى باطل والالزم قدم الحادث اليومى اوالتسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم ان العالم قديم وقدمر ضعف دلائله ● الثالثة) منها (لوكان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا و لاول باطل والالزم التغير فيه) اى فى ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثانى باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة فى الجزئيات (لاتستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم فى العلم انما هو (فى الاضافات لا فى الذات) اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة

---

٢ **قوله** مثل مانشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقينى والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اى ماء قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم فى قوله لحما ودما اللحم الذى كسى به العظام على مانطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأ ناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين * ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدل بدونه

قوله من مؤثر لاشعور له) يعنى القوة المولدة المركوزة فى النطفة كما يدعيه قوم تاهوا فى الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبارى فجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل مايتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم

قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض فى انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض فى نفسه وجوده فى محله لم يخل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه

قوله ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجى

قوله فتعين الثانى وهو المطلوب) اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها فى بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور فى غير هذا الموضع

قوله ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لالامكانه وحده حتى يرد ماذكروه قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لايستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لايكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان ٢

واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية لا فى صفات حقيقية (وانه جائز) فى الواجب (كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا فى العلوم) وتوسعا فى التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من امثاله الاباعر) جمع بعير ❊ (خاتمة) ❊ للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازليا ابديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه ❊ المقصد الثانى ❊ فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك فى تمام الماهية (والند) الذى هو المثل المنادى (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) فى الذاتية والحقيقة (وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى (و) اما (عند ابى هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ❊ ليس كمثله شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) فى اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره فى الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لا شك ان (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) فى هوية كل منهما (وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر فى) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات (مع التردد فى الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض [illegible] مامر فى الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المخالفة الحقائق على ما آل قولهم الى

---

٢ الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان كون عدم القائم بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتى فالرجوع بالاخرة الى الامكان وحده حينئذ ايضا فليتأمل

قوله والمشهور ان المتكلمين) اى ليس فى كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر

قوله ولا يكون حادثا والاحتاج الخ) فى هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر ان نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب او نقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل للزوم الدور او التسلسل والثانى هو المطلوب

قوله المسلك الثانى للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر

قوله لمؤنات كثيرة) فى لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر

قوله وان تسلسلت الخ) لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق

قوله لاحتياجه الى اجزائه) ولان كل جزء منه ممكن

قوله لا نكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه) اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل مع ملاحظة ذلك التفصيل ٢

ان الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهـذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ماصدق عليه) هذا (المفهوم) اعنى (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهـذه) المغالطـة اعنى اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) فى مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (كنت ذاقلب شيحان) اى يقظان غيور على حرمه التى هى بنات فكره (انحلت عليك) تلك الشبه (وقدرت على (ان تغالط) غيرك (وامنت)من (ان تغالط) انت (منهـا) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليـه الوجود) لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقـائق افراده المخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به (والنزاع) انمـا وقع (فيه) لافى مفهوم عارض لحقيقته (ومنهـا قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون المـاهية) كما فى الواجب مثـلا (و بالعكس) اى نعقل المـاهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود عينـا ولا داخـلا (قلنـا فيه ماتقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته (ومنهـا الوحدة عدمية والاتسلسل قلنـا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لاوجوديا اذ حينئـذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لانهاية لها (ولايلزم) هذا التسلسل (فيما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى و بعضه زائد و بعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشـارة فى مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والالكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولاشبهة فى استحـالته (قلنا يكون ماصدقا) اى ماصدق (عليـه) العلم والقدرة مثلا (واحدا واما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثـال ذلك اكثر من ان تحصى) فانكشف بما ذكرنا اذ لايخفى عليك حالها ﴿تنبيه﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعـالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات و يمتـاز عن غيره بقيد سلبى وهو عـدم عروضه للغير فان وجود الممكنـات مقارن لمـاهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقـال ذاته الوجود المشترك بين الجميع و يمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سـائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أو يقـال ذاته وجوده المسـاوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود و يمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظـاهر)اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالطـا لجميع الممكنات حتى القـاذورات ولايخفى استحالتـه واما على المعنى الثـانى فلانه يلزم منه التسـاوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفـارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لمـاهيته اوليس بزائد ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء (اوزائد) عليها كما هومذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات اومخالف وقد تقدم فى الامور العامة مافيه كفاية)فلا معنى للاعادة

﴿ المرصد الثانى فى تنزيهه ﴾

وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿ المقصد الاول ﴾ انه تعالى ليس فى جهة)من الجهـات (ولافى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيمابينهم (فذهب) ابوعبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها)وهو ان يكون بحيث

---

٢ بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ماقيل فى امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسهـا وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائهـا لانه نفسها فعلى هـذا يكون ذكر الجميع بعـد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشئ له فى الخارج كصحة عليته له فى الذهن ويكون الحكم بالنفس فى كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع مايدخل فيه الهيئة الاجتماعية و بالجميع مالايدخل فيه تلك

قوله فيلزم ان يكون الجزء الذى الخ) وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لايخفى

قوله و تنـاهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لايقـال تنـاهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب فى نفسه لايتوقف على التناهى ومايدل عليه وان كان يستلزمه بل اثبـاته يتوقف عليـه حينئذ فلا مصادرة كما فى الاسـتدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتنـاهى الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولابد ان يستند الخ فاثباته بمايدل على التناهى يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لايتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهـان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مسـتقل على بطلان التسلسـل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضـا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثـانى واذا استعين فى الحكم بالتناهى والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ماذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان

قوله انمـا الممتنع ان يتصور الخ) هذا الحصر اضـافى لاحقيقى فان ضبط غير المتناهى بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما اشـار اليه فى بحث العلم

قوله موجود ههنا)انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم

قوله وان اردت بهـا الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام فى العلة الموجدة وهى منحصرة فى العلة التامة والفاعل ٢

بشار اليه انه ههنا او هناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا
انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر و كهمس واحمد الهجيمي
ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل)
بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه في الجهة (ككون
الاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي
متوقف على ورود الشرع به (لنا) في اثبات هذا المطلوب (وجوه* الاول لو كان) الرب تعالى (في مكان
اوجهة (لزم قدم المكان) اوالجهة (وقد برهنا ان لاقديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق)
من المخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن
عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان و كلاهما باطل (الثالث لو كان
في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز اوفي جميعها و كلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز)
في انفسها لان المكان عند المتكلمين هوالخلاء المتشابه (و) تساوي (نسبته) اي نسبة ذات الواجب
(اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها)دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح)ان لم يكن هناك
مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لاتنفك ذاته عنه
الى الغير)ان كان هناك مخصص خارجي (واما الثاني) وهو ان يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم
تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اي تداخل المتحيزين مطلقا (محال
بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثاني (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا*
الرابع لو كان)متحيزا لكان (جوهرا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا (فاما
ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يتجزى وهو احقر
الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه) اي التركيب
(ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال)
في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام
بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد
علماء قادرون احياء) كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا
لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ماذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي
المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم
الاجسام اوحدوثه) لان المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) اي هذا الاستدلال (بناء على تماثل
الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولابد من
ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (مافيه) وهو ان الاشتراك
والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة
(الاول ضرورة العقل) اي بديهته (يجزم بان كل موجود فهو متحيز اوحال فيه فيكون مختصا بجهة
ومكان اما اصالة اوتبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير
مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) اي تصور موجود لاحيز له اصلا (بالانسان
الكلي)المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان
متحيزا اوحالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع
فلا يكون مشتركا بينهما واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لايختص بمقدار ووضع مخصوصين
والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين
و يد و ظهر و بطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولاشك في انه

قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء
بلا علة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد
من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض
اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل
علة لكل جزئه مستندا بجواز حصول بعض
الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية
المقام اونقول معناه بلاعلة مفروضة وهي
علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله
او بعلة اخرى و يكون لفظ اوللتخيير في التعبير
ومثله شايع في المفتاح وان كان لايخلو عن نوع
تكلف

قوله على معنى انه لايستند شيء منها بالمفعولية
الا اليه اوالى ماصدر عنه) قد اشرنا في مباحث
العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام
بان المعلوم لنا هوان كل ممكن مركب من ممكنات
لابد له من فاعل مستقل على معنى ان لايكون المركب
محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى
الذي اشار اليه الشارح فهوانما يجب في مركب
من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض واما
في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى
بعض على ماهوالمفروض في السلسلة التي كلامنا
فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ ان يكون
موجد الكل موجدا لكل جزء منه اما بنفسه
او بجزئه ولامحذور حينئذ في كون ماقبل المعلول
الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لماقبلها بمرتبة
وهلم جرا فليتأمل

قوله فان قيل هذا منقوض الخ) اي قولهم
علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل
عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل فاعل
من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح في
الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء
منه ممكن غير موجه وكأن قول الشارح في اثناء
جوابه كما مر آنفا يومي اليه وقد يقال النقض
لقولهم علة الجملة لايكون جزؤها قيل لاجهة
للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل
بل لماسواه من الممكنات ولوسلم عليته للكل
بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه
وغيره فلانقض ايضا اذ حينئذ يكون علة الكل
جزأ منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء
منه لدفعه ولايخفى عليك ان امكان الكل يستلزم
احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلاوجه لمنعه
بعد الاعتراف باللزوم على ما اطبقوا عليه نعم ؟

من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها فى الانسان الكلى مأخوذة كذلك وانما قال ور بما يستعان فى تصوره ولم يقل ور بما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف ❊ الثانى كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم اوخارج العالم اولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيز وفى جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين (فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا (وقد يقال فى تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان لله تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعا) فيكون هو متحيزا اصالة و يجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ءامنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين اوادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا فى كل ليلة وفى رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير) المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفى المكان والجهة (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا و يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه اوسلطانه اوملك) من ملائكته (موكل بالعذاب للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه فى ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية فى الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

❊ المقصد الثانى ❊ فى انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا فى التسمية) اى اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل

---

٢ لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما فى المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كما بيناه فى بحث العلة والمعلول

قوله فلا يجديكم اخراجه) لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد

قوله وعن الثانى وهو المعارضة) لا يخفى ان كون الثانى معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وايضا لو كان فاعل الكل الخ و يمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف فى صورة النقض كما فى السؤال الاول

قوله فان علته اولى) لان تأثير ذلك الجزء فى السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جعل علة السلسلة ما يؤثر فى اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر فى اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته فى ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج فى ايجادها الى الجزء الذى صدر عنه

قوله ولك ان تتمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك فى ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مآله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح فى صحة الدليل كما صرح به فى ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجوهر

قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ما فى كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه و بهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة ٣

ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اى من المجسمة (من) يبالغ و (يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط) اى شديد الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه) فى المقصد الاول (وايضا يلزم تركبه وحدوثه) لان كل جسم كذلك (وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضا فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لا محالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فى المتحيز كما تشهد به البديهة والثانى مما لا يتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب ❊ المقصد الثالث ❊ انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهرا عندهم ايضا (واما العرض فلاحتياجه) فى وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه ❊ المقصد الرابع ❊ انه تعالى ليس فى زمان) اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى ● تنبيه) على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدما زمانيا) والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان) والا لم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر فى ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار اخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك) منها اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها

---

٢ للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغى ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز ان يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض عليته لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اى عدم اى واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المصنف ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجود او المفروض عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر

قوله لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشئ مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفى كون العلة مانعة بجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان (ا) اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (جد) ومانعا بجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل

قوله وهذا المسلك غير محتاج الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهى بخلاف المسلك الاول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة فى ان كلا منها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل ٢

كتعلق الزمانيات ومنها انه لوثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنهـا انه اذالم يكن زمانيـا لم يكن بالقيـاس اليه ماض وحال ومستقبل فلايلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان ❊ المقصد الخامس ❊ فى انه تعالى لايتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اى فى الموقف الثانى (وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (انه تعالى لايجوز ان يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هوالحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب) الذاتى (وايضا لواستغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذلابد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات مايحوجه الى المحل لان مابالذات لايزول بالغير (والاحتياج اليه) اى الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج ولاواسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضا) اذا حل فى شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهوباطل (والا) اى وان لم يقبل الانقسـام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضا فلوحل فى جسم فذاته قابلة للحلول فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلايمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها قائمة بذاته ولاتحيز هناك ❊ تنبيه ❊ كما لايحل ذاته فى غيره لايحل صفته فى غيره لان الانتقال لايتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لامطلقا (بل الاجسام ❊ واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين) يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله اشار الى مايفى بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح اوحلول ذاته فيه اوحلول صفته فيه (كل ذلك امابيدنه) اى بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما (كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لمابينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سنبينه ان لامؤثر) فى الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحـل اشارة خفيفة لكنه بعـد اتمام الكتاب رأى الاقتصار عـلى بيـان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال ❊ الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ففى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا مايتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى (فلايمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهره وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة ❊ الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لاحلول ولااتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذيلزم تلك المخالطة التى لايجترئ على القول بها عاقل ولامميز اذنى تمييز ❊ المقصد السادس ❊ فى انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولابد اولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما مالاوجود له وتجدد ويقال له متجدد ولايقال له

٢ **قوله** وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الخ

قوله لزم ان لايوجد شئ اصلا الخ) قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لاالى نهاية مستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس

قوله وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لولم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود لابد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلايكون نفسها علة تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة اومشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه ان العلة التامة للممكن فى مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه علتها كما اشار اليه فى الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعله المستقل بالتأثير فجاز ان يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا ايضا فتأمل

قوله لان الدليل ملزوم الخ) فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل فى ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين

قوله لكان وجوده امانفس ماهيته) اوحمل وجوده على مفهوم الكون فى الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر

قوله لان العالم قديم بدليله) فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذلاشك فى تحقق الحوادث فيجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ماعداه فلايبطل بهذا الاختيار المطلق وان حل الاختيار والايجاب ع

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) فى ذاته تعالى (الاابو الحسين) من المعتزلة (فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى (الثانى الاضافات) اى النسب (و يجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والا جاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث و يزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنعه الجمهور) من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا (بل كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه فى الايجاد) اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) اى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما * لنا) فى اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ازلا و اللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول و بعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له (وايضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلابد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابليـة لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (و يلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا و صحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف * الثانى) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (و يمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما فى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فان احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) ما ذكرتم وصح (لزم) مثله (فى وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابليـة الازلية امكان ازليـة الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة

(بالفعل)

(قوله اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها فكأن ما ذكره كلام الزامى فتأمل

قوله لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يومى على شرط حادث لزم الثانى والا لزم الاول

قوله اى فى ذات الواجب تعالى) اى باعتبار صفته الحقيقية التى هى العلم فظهر طباق قوله الآتى اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه الخ

قوله ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب

قوله احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر) قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشئ منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر

قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعل) قد سبق فى موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والاقرب فى بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج فى ترجيح فى وجود على عدمه الى مرجح خارجى فيتسلسل

قوله فى ان ذاته تعالى مخالفة الخ) جعل المخالفة فى المحصل من الصفات السلبية وهو مبنى على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف فى شئ من القسمين ولكل وجهة هو موليها

قوله فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين) اى بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شئ عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المصنف فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود

٢

بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثانى)بان يقال (لم لايجوز ان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة)
غيرمتناهيـة (لايمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات
الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر) يعاقبه (ولا يلزم الخلو
عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه
ولانسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه اولم يخل
منه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كمالات غيرمتناهية فكان فقده) اى فقد كل واحد منها
(لتحصيل كمالات غيرمتناهية هوالكمال بالحقيقة) لاوجد انه مع فقد ان تلك الكمالات الان هذا
التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه
(الثالث وهوانك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهواول المسئلة) اذ لامعنى
لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على
المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع) ان ذلك لازم من
قيام الصفة الحادثة به (لجواز ان يكون) حصوله فى ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا
من الترتب)والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) فى اوقات مخصوصة (يوجد
الحادث فى ذاته وربما يقال لوقام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لايخلو
فن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة
ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لاتخلو عن الشئ وضده الرابعة ما لايخلو عن الحوادث
فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
بها (والرابعة اذا تمم الدليل الثانى) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه)ثلاثة
(الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور) هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهى حادثة)فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا)الحادث (تعلقه) اى تعلق ما ذكر
من الصفات (وانه) اى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا
معنى نفسى قديم قائم بذاته لايتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر
والارادة والكراهة (الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة
(مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لايصلح جزأ للمؤثر) فى الصحة فتعين الاول
فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن و) صار
(عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التغير
فى الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية
من الصفات الاضافية اومن الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لانفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء
يوافقوننا فيه) اى فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة
وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية
تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو
امارفع الحكم) القائم بذاته (اوانتهاؤه وهما عدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا
الاضافات) اى قالوا بوجودها فى الخارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعالى
كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير فى الاضافات)وهو جائز(كما تقدم
فى تحرير محل النزاع) فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهى او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين
والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد اونقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال
فى ذاته كما نبهت عليه (والحكماء لايثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما
فانها اضافات لاوجود لها ❊ تنبيه ❊ على ضابط ينتفع به فى دفع ما تمسك به الخصم (الصفات)

٢ قوله فهو منزه عن المثل) اما فى ذاته فلما
ذكره واما فى صفاته فلان شيئا من الممكنات
لايسد مسده فى شئ من الصفات وكأن ذكر
الند بعد المثل يشير الى الثانى

قوله هو المثل المنادى) اى المعادى واصله
الهز لانه من الندء وهو النهوض وكأن المعاديين
ينهض كل منهما الى الآخر

قوله مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة)
ومبنى كلامه على ان مفهوم الذات تمام حقيقة
ما تحته كما سبق والافمشاركة ذاته تعالى لسائر
الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه
اوما يصح ان يعلم و يخبر عنه صادق على الكل
صدق العارض على المعروض مما لانزاع فيه

قوله والحيوة والعلم التام الخ) انما لم يقيد
الحيوة بشئ يمتاز به عن حيوتنا كما قيد العلم
والقدرة لان حيوته تعالى مخالفة بالنوع لحيوتنا
على ما سيجئ فى رابع مقاصد المرصد الرابع
فلاحاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا
قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا
قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا
فكيف المماثلة و يمكن ان يقال انما لم يقيد
الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة
وابى الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة
كما سيجئ والظاهر ان مراد مثبتى الاحوال بهما
العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميزتين
له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للحيوة فى المآل
والله اعلم

قوله ليس كمثله شئ) قيل العرب اذا ارادت
المبالغة فى نفى المشابهة جمعت بين حرفى التشبيه
فيقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة
زيدت فى الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال
الله تعالى ❊فان آمنوا بمثل ما آمنتم به❊ وقالوا
يقال ليس هذا كلام مثلك اى كلامك والكلام
فى هذه الآية مبسوط فى المطول وحواشينا عليه
فلينظر فيهما

قوله هى المشاركة فى اخص صفات النفس)
قد سبق فى اواخر بحث الوجود ان المشاركة
فى الحقيقة تستلزم المشاركة فى اللوازم
و يشير اليه الآن ايضا فنفى المشاركة فى
اخص الصفات يستلزم نفى المشاركة فى
الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة فى الذات
والحقيقة اللهم الا ان يكون مراده مجرد ز د ٢

على ثلاثة اقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية)وفى عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التغير فى) القسم (الاول مطلقا و يجوز فى)القسم (الثالث مطلقا و) اما القسم (الثانى) فانه (لا يجوز التغير فيه)نفسه (و يجوز فى تعلقه ❁ المقصد السابع ❁ اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر اوالباطن (كالطعم واللون والرائحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى (واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا فى ذاته التذ به وذلك ضرورى) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى) لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثانى لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة

❁ المرصد الثالث فى توحيده تعالى ❁

افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك فى تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل فى هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبنى على ان الوجوب وجودى) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن فى المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذى راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لا منع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثانى) من الوجهين (الوجوب) الذى هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضى للتعين الذى ينضم اليه (فيمتنع التعدد) حينئذ فى الواجب (اما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين (فاذ لولاه فاما ان يستلزم) و يقتضى (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له (اولا يستلزم) ولا يقتضى شئ منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال) اذ يستحيل ان يوجد شئ بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود (واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس الماهية (واما الثانى) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها فى شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد الهان قادران) على الكمال (لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوى النسبة) بين كل مقدور و بينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور

استدلال الاصحاب بهذه الآية على المشاركة فى الحقيقة و يحمل كلامهم على المنع والسند فتأمل

قوله مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له فى الذاتية وان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة فى حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقى ان يقال المشترك هو الوجود المطلق و يجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفى المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى و يمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذى يميزه تعالى عن غيره و يكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالقيدات الكلية وان كانت منحصرة فى فرد كالوجوب فتأمل

قوله فيلزم التركيب فى هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية فى الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل ايضا ممتنع فى الواجب تعالى كما سلف بقى ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمى ليس بداخل فى هويته تعالى والمتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى فى الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج و يمكن ان يقال فى بيان لزوم التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مختص وذلك الامر اما ذاتى او منته اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر

قوله اعنى اشتباه العارض بالمعروض) الانسب لما سبق ان يقول اعنى اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض

قوله ذا طلب شجان) الشجان بفتح الياء ؟

المعين امابهما وانه باطل لمابينامن امتناع مقدور بين قادرين واماباحدهما و يلزم الترجيح بلامرجح) فلوتعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اماوقوع مقدور بين قادرين واماالترجيح بلامرجح (الثانى) من الوجهين (اذااراد احدهماشيئافامان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واماالاوقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخرلاقادريته عليه فاذاامتنع مرادكل منهما فقدحصل مرادهمامعاهذاخلف (وايضافاذا فرض) ماذكرناه (فى ضدين لايرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهمامعا (واماوقوع احدهمادون الآخر فالذى لايقع مراده لايكون قادرا) كاملا فلايكون الها (واماالثانى) وهوان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلايكون الها (هذاخلف) لانه خلاف المقدر وقدمر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لامخالف فى هذه المسئلة الاالثنوية) دون الوثنية فانهم لايقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولايصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء اوالزهاد اوالملائكة اوالكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلابها الى ماهواله حقيقة واماالثنوية (فانهم قالوانجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لايكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النورحى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لايكون خيرا شريرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الاان يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كماينبئ عنه ظاهر اللغة) فلايجتمعان حينئذ فى واحد (لكنه غيرلازم) مماذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه (فلايفيد ابطاله) اى ابطال ماليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخيران قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلايصلح الها فلايوجد الهان كماذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا

المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الاول فى اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لايختص بصفة دون اخرى (ذهب الاشاعرة) ومن يأتسى بهم (الى ان له) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة (وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اى نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة فى اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق شيئ منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) فى الصفات (تفصيل يأتى فى كل مسئلة) مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ماذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحد والشرط لايختلف غائبا وشاهدا) ولاشك ان علة كون الشئ عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هنالك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على

٢ الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذى يدفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بنات فكره

قوله قلنا فيه ما تقدم) فان قلت حاصل الاستدلال ان يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لايتجه الجواب قلت المعلوم فى الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لاعن تعقله بوجه ما

قوله على تقدير صحته) اشارة الى المنع بجواز ان تكون وحدة الوحدة نفسها وبانه لايلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز ان تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا

قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهران يذكر هذا التنبيه فى المقصد الثالث كما لايخفى

قوله وفى هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير فى قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل ضمير عروضه لوجوده اعنى الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة

قوله مخالطا لجميع الممكنات) قالوا لايخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان فى المحسوسات شئ كذلك فلم لايجوز ان يكون ماهو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد .

قوله وهى الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه فى اوائل الكتاب ٢

ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) فى المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم) اى القائس كما وقع فى كلام الآمدى (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان القدرة فى الشاهد لايتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لاتخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا ماوجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف (وقد يمنع ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (فى الشاهد بل الثابت فيه) يقين هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثانى لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله الواجب) او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعنى مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع فى ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم او تصورا) اى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما وامكن حمل احدهما) اى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اى الذات عليها (حصل المطلوب) وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما * الوجه (الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضرورى البطلان) وكذا الحال فى باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لايمكن ان يصدق به كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لايحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها * احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة * على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفى (عليها بانها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعنى صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لاتجوزونه (وان اردتم انها) اى العالمية

(واجبة)

---

٢ قوله ليس فى جهة ولا فى مكان) ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة كون الجهات اطرافا وحدودا للامكنة لانها حينئذ كون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ان اريد بها المكان الذى هى جهة مايكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفى المكان ونفى الجهة ان سلمت لم يقدح فى الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لايخفى

قوله الى ان كونه فى الجهة الخ) اى فى جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة فى قوله ومنهم من قال ليس كونه فى الجهة الخ جهة الفوق

قوله اطيط الرحل) الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى

قوله وقيل بمسافة غير متناهية)هذا قول الهيضمى ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها

قوله زاجعة الى اللفظ دون المعنى) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصرى بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفى منها هو الجهة المشار اليها بههنا او هناك واما ماسواها فمسكوت عنه لامنفى

قوله لزم قدم المكان) ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لايكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالى ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لا اول له ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفى القدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفى الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا مرية

٢

(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته ادله (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به (غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعيناه والخصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة ❊ المقصد الثانى ❊ فى قدرته وفيه بحثان ❊ الاول فى انه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحادث) بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلابد هنالك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهى فلابد) هنالك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) فى اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة

٢ **قوله** فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير فى الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه فى التمكن احتياجا اليه فى الوجود مآلا ولا شك انه ينافى الوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج فى كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط

قوله ووجوب المكان) فيه انه ايضا مبنى على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناءه عنه فى وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون البارى تعالى حينئذ محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثانى بان اسناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن مستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان فى مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله اى تداخل المتحيزين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهرى من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وهنا ليس كذلك

قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم

لانهاية لهـا بذاته) اذلوجاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة
حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غيرالنهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثرالموجب القديم لايكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلاشرط
او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثانى) من الطريقين (ان تبين
فى الحادث اليومى انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر الى لانهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة
دائمة) اذعلى تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومى على
مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل فى الامور المترتبة اذالم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هى الواسطة بين
عالمى القدم والحدوث فانهاذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارهـا جاز استنادها الى القديم
وباعتبار تجددهـا صارت واسطة فى صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذالم يجز هـذا الاستناد
فلوكان البارى تعالى موجبا لكان الحـادث اليومى المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف
فقدتم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لايتم ايضا بالطريق
الاول اذ لوجاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التى لاتتناهى لم يلزم الامر الرابع
اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كامر واما على
الثانى فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لاتتناهى وليس يلزم على شئ من هذين
تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التـام لان مؤثره امامختار مع كون البارى تعـالى موجبا واما غيرتام
فى المؤثرية اذتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غيرمتناهية قائمة بذاته تعـالى (وانت بعد احاطتك
بمـا تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اى بيان الامور المذكورة اما بيـان حدوث
ماسوى الله سبحانه فبمامر من المسلك العام فى حدوث العالم مطلقا اعنى مسلك الامكان او المسلك الخاص
بالاجسام مع نفى المجردات وامابيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيق
﴿ احتج الحكماء ﴾ على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ماصرح به المصنف وعبر عنـه بقوله
(الاول) لانه الذى عليه يعولون و به يصولون وتقريره ان يقال لايجوزان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة)
منه (باحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من
الاشكال والالوان (امالذاتها) بلامرجح وداع (فيستغنى الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى
الضدين على السوية كما اعترف به القـائل بقادريته (وانه يسدباب اثبات الصانع) اذيجوز حينئذ ان
يترجح وجود الممكن على عدمه من غيرمرجح (وايضا يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط
التأثير لان الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنـه وهو باطل لان اثرالقـادر
حادث اتفـاقا وخصوصا على رأيكم (واما لا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك
المرجح لايجب الفعل والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل
فى المرجحات) (والجواب) نختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انماهو بذاتها) لالامر خارج وليس
يحتـاج تعلق ارادة المختار باحد مقـدوريه الى داع (كمابينا فى طريقى الهـارب وقدحى
العطشان قولكم) اولا (فيستغنى الممكن عن المرجح قلنـا لايلزم من ترجيح القـادر لاحد
مقدوريه) على الآخر (بلامرجح) وداع (ترجيح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير المرجح)
المؤثر فيـه اذبينهمـا بون بعيد كما اشـار اليـه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر
قادر (بلامرجح اى بلاداعيـة غيـر الترجيح بلامرجح اى بلامؤثر اصـلا مغايرة ظاهرة ولايلزم
من صحتـه صحته) اى من صحة الاول صحة الثانى الاترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثـانى
بلاتوقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولايشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه
ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختاران تعلقها لا لذاتها و (يقال الفعل مع الداعى اولى بالوقوع ولاينتهى

غيره ومن البين انه لاواسطة بينهمـا بعد
تحقق التحيز وانه يكفى فى استلزام كون شئ
احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسـه غيرقابل
قسمة اصلا غاية ما فى البـاب على تقدير اخذ
الامكان فى مفهوم الجزء الغير المتجزى ان يكون
اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة
قوله فلانه حينئذ يكون جزأ لايتجزى) فان قلت
يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لاخارجا فلايلزم
كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان
طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شئ غيرشئ
فى الواقع يلزم ان لايكون جزأ لايتجزى بل جسما
مركبا من شيئين اواكثر لانتفاء الواسـطة على
الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلاينافى كونه
جزأ لايتجزى واحقر الاشياء كما حققناه فى موقف
الاعراض
قوله بناء على تماثل الاجسـام) فان قلت
لايلزم من التسـاوى فى الحصول فى الحيز الاتحاد
فى الماهية حتى يثبت التمـاثل قلت مبنى تمـاثل
الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لاتساويها
فى الحصول فى الحيز نعم يتجـه انه لايلزم من
الاتحاد فى الماهية الاتحـاد فى القدم والحدوث
فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به
الشـارح فيماسيأتى
قوله بل على تماثل المتحيزات) وجه الاضراب ان
هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات
واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان
تماثلها بناء على ماذكرته لايستلزم تماثل المتحيزات
فلايلزم الموافقة فى الاحكام فلايصح قوله فيلزم
حينئذ اما قدم الاجسام اوحدوثها اللهم الا
ان يقال عدم كونه تعالى جزأ لايتجزى ثابت
بالاتفـاق فلوكان متحيزا لكان جسما مسـاويا
لسـائر الاجسام المتحيزة فى التركب من الجواهر
المتماثلة فيلزم حينئذ احد الامرين المذكورين
وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركب من
الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد
قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف
ولوكان ضروريا لامتنع انطباق الجم العظيم
وهم ماسوى الحنابلة والكرامية على خلافه
قوله لاختص بمقدار معين الخ) قد يناقش فى
ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع بتحيز
الاشخاص وان لايكون له فى ذاته مقدار ووضع
متعينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز
ووصف الحال بماهو صفة المحل والحق انه اذاكان

الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (فى الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذا نسبته الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده فى صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى) كما فى الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما و يمتنع فى الآخر عقلا و يقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرائط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ﴿ فان قيل ﴾ هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) اى كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا ﴿فروع على اثبات القدرة ﴾ كما هى (عندنا) اعنى ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) فى هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال (الثانى انها صفة واحدة والا استندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب و كلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت فى مباحث القدم (واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكى وهو

٢ متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفى لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا فى منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح فى هذا الغرض كما لا يخفى

قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا)قيل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله فى الثالث لكان احسن والامر فيه سهل

قوله الثالث انه اما داخل العا

بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال

قوله والاولان فيهما المطلوب) اما الاول فلان العالم فى جهة فما هو فيه يكون فى تلك الجهة واما الثانى فلانه اذا كان خارجا عنه يكون فى احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعرى ما المحذور فى اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكأنه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون فى حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لا يختار

قوله والجواب منع التفسيرين)ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم

قوله وقد يقال فى تقريره الخ)جعل الآمدى هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جدا حكم المصنف بانه تقرير آخر له وفى كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائى قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على ان لله تعالى صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعمم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه ٢

باطل لان وجود ما لايتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعندك لايفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مصير الى ان الواحد الموجب لايصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفى ماعدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لايمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ماذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) اى ليست موصوفة بالتناهى لاذاتا ولاتعلقا (اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولاكم ثمه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى (واما تعلقا فتناه) اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له ومعنى لاتناهيه (ان تعلقها لايقف عند حد لايمكن تعلقها بغيره) اى بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة)دائما (وهذه الاحكام)الثلاثة التفريعية (مطردة فى الصفات كلها فلا نكررها) يعنى ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا فقس واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ﴿ تنبيه ﴾ القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشئ ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ثم) نقول (لم لايجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لايدل على عدم الوجود) اى عدم وجداننا لتلك الصفة لايدل على عدم وجودها فى نفسها (الثانى القدر فى الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففى الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اى مثل احدى القدر التى فى الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر ﴿ البحث الثانى ﴾ فى ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اى جميعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته) والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها (وهذا)الاستدلال (بناء على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لاامتياز فيه) اصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لاتكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها ﴿ واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيق

قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته اى استقر والمجئ الاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه فى تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن فى السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا فى كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الايدى الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو فى السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل يخصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء

قوله اتيان عذابه) وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل فى القصص

قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الخ) يعنى ان دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن انه مبنى على ان الضمير فى دنا راجع الى الرسول عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته

قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة فى التلطف

قوله فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحى المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور فى الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لافى الجاهلية ولا فى الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء لولست على معتقد كفار العرب من كونه ٢٠

فلايصدرعنه اثران والصادرعنه) ابتداءهو (العقل الاول والبواقى صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد) وماتمسكوا به فى اثباته فقدزيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات امرا) فى عالمناهذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (فى البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات واظهرها مانشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة ومايتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) فى المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدوران لايفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما فى توأمين احدهما فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولايمكن ان يحال بذلك على مابينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لايوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيمابينهم (و) سيما (اذا قام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لامؤثر فى الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما اثبتموه من الاحكام لايستتب لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) فى الماهية (فلايمكن) حينئذ (جعل درجة حارة اونيرة اونهارية و) جعل درجة (اخرى باردة اومظلمة اوليلية الاتحكما بحتا) وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب و بعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غيرذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التى تزعمونها (لماذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة فى انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى بحركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها واحدها متشابهة غيرمختلفة ويلزم منها حركات متخالفة (كما عرفت واذابطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة اذ لهم) لولا (الافلاك لا اوج ولاحضيض ولاوقوف ولارجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لايقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء فى الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة فى الطبايع (والعبرة) فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لاكوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غيرمرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلامرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعنى بطلان الهيئة المتخيلة ومايترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لايقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كمامر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لايطلق لفظ الشرير عليه كما لايطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى نحيزته) اى طبيعته (والغالب على هجيراه) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لايقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لاقبيح بالنسبة اليه فان الكل

---

٢ تعالى فى السماء على ماذكره القاضى وغيره فى تفسير قوله تعالى ءامنتم من فى السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى فى السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال باين والقصد الى خلاف ما ترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفى امثاله توجيه ذكر فى مفتاح الغيب وغيره والله اعلم

قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض فى اللفظ لا فى المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لايجوز فى حقه تعالى اصلا على ان اجراء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات

قوله لوكان جسما لكان متحيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفى التحيز بما يتوقف على نفى جسميته كما فى بعض الادلة السابقة

قوله فيلزم الترجيح بلامرجح) قيل لم لايجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر فى جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلايجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مماله مدخل فى تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلاتكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث

قوله يكون لمخصص خارج) هذا ايضا مبنى على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلامحذور فى اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام

قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام فى اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هنالك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لانزاع فيه ؟

ملكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل
اوجود الصارف) عنه وهو القبح (وذلك لاينفى القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة) ابو القاسم (البلخى
ومتابعوه قالوا لايقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة
على مفسدة (اوسفه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها)
اى ماذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب
قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل
العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لاينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل ان يقول ماصدر
عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة اومفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا
بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض
كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلايتجه ان يقال هناك مصلحة اومفسدة (ولايلزم) من عدم
ثبوت الغرض (العبث) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لاممن تعالى
عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لايقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لواراد الله
تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان اووقوع احدهما فلاقدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه
(لايقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلايتصور بينهما مقاومة كما يتصور فى قدرتى
الهين (لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولااثر له فى هذا المقدور فهما
فى هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه
فراجع ماتقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولايلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع
عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول
فى اثباته وهو متفق عليه بيننا و بين الحكماء وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لايعبأ بهم
وسنذكره لكن المسلك) فى اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله
تعالى متقن) اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو
عالم اما الاول) اعنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة
لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما
الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى و ينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن
الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا
منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق
للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذلاشئ من مفردات العالم ومركباته
الاو يشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (و يمكن تصوره على وجه اكمل) مما هو عليه (اوالموافق
للمصلحة (من بعض الوجوه فلايدل على العلم) اذ مامن اثر الاو يمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان
مؤثره عالما ولا كاحراق النار وتبريد الماء (اوامرا ثانيا فبينه لنا) ماهو (وكيف) يدل على علم الفاعل
(و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة)
المتساوية (بلافرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس
(ولايقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا)
الذى ذكرناه (لايعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل
لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلاآلة مع انه لاعلم لهما) بما يصدر عنهما ومايتضمنه من الحكم
(والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (مانشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير

(فيه)

٢ للفلاسفة فلم لايكفى ذلك فى صدق هذا التعريف
على الواجب و بسطنا القول فيه بعض البسط
فليرجع اليه

قوله فلايكون جوهرا عندهم ايضا) قيل
اطلاق الجوهر على البارى سبحانه بمعنى
الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة
اصطلاح شايع بين الحكماء وعليه محمد بن
كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى
الجوهر

قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر
يدل على انهم لايصرحون بالجهة والمكان
وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا
الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء
صرحوا بهما ام لا ولايجوز ان يكون ايراد الجر
للمشاكلة

قوله اوالذاتى) لفظة او بمعنى الواو والافسد
المعنى اذ التسوية انما هى بين الامرين لابين
احدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد
من حواشينا على المطول

قوله والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان)
ظاهره مناقض لما يفهم من كلام الشارح فى
مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب الى المتغير
بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان
والظاهر ان التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم
لايجامع فيه القبل البعد و يكفى فيه مقارنة المتقدم
لزمان لايقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال ماذكره
الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف
وتقدم البارى عز اسمه على الحوادث لايدان
يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على
الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا
بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم
الزمانى و بذلك استدلوا على سرمدية الزمان
و بهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتى عندهم
انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء
العالم

قوله عن وجوده فى زمانين) اى عن وجوده
الواقع فيهما بان يكون امرا ممتدا منطبقا
على الزمان كما هو المتبادر من لفظة فى بالنظر الى
الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة

قوله كان نسبة كلامه الازلى) سيجئ فى بحث
الكلام مايفيد زيادة بصيرة

قوله منها اذا قلنا) قيل خلاصة هذا
السر قد ابيح لها فيما سبق فالذى لم يبح به هو
الثانى والثالث ٢

فيه العقول ولا تهتدى الى كال مافيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لايشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كال (حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثانى انا لانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما فعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ ذلك) الفعل الصادر منهما * المسلك الثانى * انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم (لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لانسلم الملازمة اذ الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن من قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولا جسمانيا كامر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين * الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) من العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شانه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته و بجميع معلولاته (و يرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (و برهانه) الذى تمسكوا به (قد مر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثانى انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لابد له من دليل سلمناه) اى سلمنا ان حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغاير (لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ) الذى هو علة (وعلم انه علة له) اى للشئ الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه * مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات) كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلته) كما استفيد من الثانى (يعلم) علما كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما فى المسلك الاول (او مع كونها معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلا عن تقييده بمرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بتوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم

٢ **قوله** لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتى فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه

قوله لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فحينئذ لا يرد جواز التخلف بتخلف الكرية عن الشمس والبرودة عن الماء

قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه فى ثانى مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال فى تصحيح اصل الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان عدم استغنائه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل

قوله فيلزم محالان معا) لا يقدح فى لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك فى صحته

قوله فان المحل ان قبل الانقسام الخ) اى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز ان يكون حلوله غير سريانى نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله فى المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على عدمها لكن فى تمام دليله كلام

قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز ان يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لا يلتفت اليه ٢

بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية * ﴿البحث الثانى﴾ ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل مامر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذ لا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لا نسلم ان الشئ لا ينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وواحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لا يقال ذلك) اى علمنا بذواتنا انما جاز (للتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لانا نقول احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الاولى (لا يقال لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم (بشئ واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اى بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقد مر بطلان ماذكروه فى) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون فى ذاته كثرة) محققة (غير متناهية) هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اى ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة فى الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى تكثر الاضافات والتعلقات (لا يمتنع) لانها امور اعتبارية لا موجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لا يعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه (وغير المتناهى غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف

٢ **قوله** بل الاجسام) الاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء او لان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه

قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم فى الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشئ منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفى فى التقريب اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقى قسمان لم يذكرا فى الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه اللهم الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة فى قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافى هذا الاحتمال الجزم بان المخالف للاصلين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازى فى نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات او الصفة بعيسى عليه السلام او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون من الاب شئ فى الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله اعلم

قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام

قوله خوفا من الاملال) وضعها فى البينة فانه املى الموقف السادس فى آخر الحيوة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة فى الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها

قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لا يخفى ان الكلام فى ظهور الروحانى بالجسمانى بطريق الحلول او الاتحاد ولا شئ منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التنظير لا التمثيل

قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ٢

(به تميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين) الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللا تناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميز كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعنى اللا تناهى (امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لانه الموصوف باللا تناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال (وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولابد منه فى الحكم بعدم تميزه (الثانى المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهى (وانه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) فى تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل والمراد من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لا نسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية) يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر فى الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك العلم و يعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) فى ذاته من صفة الى اخرى (والثانى) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (فى الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد الشئ (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه (وهذا) الذى ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمه حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان) هو (قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان) وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب و بعيد ومتوسط كذلك

---

٢ ورهطه) وارادوا بها عليا واولاده رضى الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلى الكبير فانظروا الى جهلهم وحماقتهم

قوله والا جاز الخ) اى ان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز تجدده فى الجملة ولم يرد جواز تجدده فى جميع صوره الا يرى ان ترك ايجاد العالم فى زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فتأمل

قوله فقيل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر

قوله مستند الى القدرة القديمة) لا يخفى ان القدرة القديمة ان كان شانها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح استناد هذين الحادثين اليها

قوله لاحادثا فرقا بينهما) ووجه التخصيص فى الاطلاقين ان الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ لغير القائم به فيناسب ان يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثانى محدثا بصيغة المفعول ط فيه لطافة سلم

قوله الاول او جاز الخ) فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز ازلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا يرى ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف التجدد الذى يتضمنه الحدوث لها لاستحال ازلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل

قوله والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما تقتضيه سياق كلامه لجواز ان يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى اصلهم على ان اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقتضيه اقتضاء تاما واذا لم يكن نفس الذات والا لما جاز الانفكاك فهى الذات بارادته اذ لا يجوز ان يكون علة قابلية الذات غيره على ان الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وايضا فتكون القابلية الخ فليتأمل ٢

لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك) الذى ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد (واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اى المعلومين (يستدعى اختلاف العلم بهما * الثانى ان شرط العلم بانه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) اى عن الوجه الثانى (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد فى بيت مظلم) مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم) من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين احدهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجئ الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (و بالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه (وغير المعلوم) اى ما ليس معلوما فى زمان (غير المعلوم) اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع و بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كما فى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها و يحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المخالفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (و يلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب انه تسلسل فى الاضافات) لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى) فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به و كالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث * تنبيه * العلم صفة زائدة * على ذاته تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى

٢ قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة فى موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبيها على ان المراد بالزيادة فى كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شايع منه قول الفقهاء الزيادة فى المبيع المعيب تمنع الرد وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها و يندفع توهم ركاكته بناء على ان الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم ايضا

قوله و يلزم التسلسل فى القابليات) اورد عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذى لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعدادها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول المصنف فى بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحته ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب فى الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقى ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتبارى فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك ان الانتهاء طولا لا ينافى التسلسل عرضا فالقابليات التى هى شروط لا على لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع فى جانب الطول فليس طرفا لغير المتناهى فى جهة عدم تناهيه فليتدبر اللهم ٢

علم فاذا تعلق بشئ وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا اوتفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (اوحدوثهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها فى اللوازم (فان قيل) فى جوابهم (هذا لازم عليكم فى العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشئ وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث (فما هو جوابكم) فى العالمية (فهو جوابنا) فى العلم (قلنا) لهم ان يقولوا فى دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم (فليسا) اى هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك فى لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ماذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما فى سائر الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما فى الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدأ لحكم مختص (الثانى) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ غير العلم بشئ آخر (والجواب ان التعدد فى التعلقات) العلمية (وهى اضافية) فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضا زائدا على علمه (وتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه فى الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اى قوله وفوق كل ذى علم عليم دليل (لفظى) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت علمه تعالى ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اى على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حياته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج اوقوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة اومغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشئ من هذه المعانى (فى حقه تعالى فقالوا انما هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) فى الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضى) هو لذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من المعلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذى يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اى جعل ذلك الامر انه نظرا الى قوله (نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل ﴿ المقصد الخامس ﴾

فى انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها)

٢ الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة فى المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث فى مثله

قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذى هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التى اثبتها ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التى هى بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل فى سياق الكلام والاظهر فى العبارة ان يقال فى بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحته ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا

قوله الثانى من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا فى بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه فى بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذى يجوز تجدده فى ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التى ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التى ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه ان عدم مثله فى الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعنى قبل وجود عمرو فلم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال فى الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين

قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتبارى محض

قوله وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الخ) قد سبق فى الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له ههنا ٢

وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين)وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى (هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال) الحسين (النجار انه)اي كونه مريدا (امر عدمي وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبي هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اي على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما في امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلابد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده والتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح احد المتساويين) على الآخر (لا بمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اي العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذن هو) اي المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لابد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه في وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال)اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه (و يمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) اي لانا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر و يلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين) فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا ﴿ البحث الثاني ﴾ ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى

﴿ ارادة ﴾

قوله كما اشرنا اليه) اي بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم

قوله ولا يلزم الخلو من الكمال المشترك الخ) يعني ان نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسي في الزخر وادعى فيه المتانة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم و بالحادث ما يكون مسبوقا به فلابد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سابقة على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل و يلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف

قوله كما سيشير اليه المصنف) اي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم

قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم ارادوا بقولهم لا يتأثر ذاته عن غيره انه ليس له جهة التأثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التأثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا او ارادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبنى فلا اعتبار على الجواب حينئذ ايضا

٢

ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين بتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا امر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه

﴿خاتمة﴾ فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا (قال الامام الرازى) فى الاربعين (كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولى النجار) كامر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبوتيا) ولا بد له من علة لامكانه فيكون (اما معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه و) يبطل الاول انا نعلمه ونشك فى كونه مريدا و) يبطل (الثانى لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) فى الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها (و كونه ذاته تعالى لا فى محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت

﴿المقصد السادس﴾ فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه (بالسمع و يتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حى بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة) مع صحتها علينا بسبب حياتنا * المقدمة * (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة) المتنازع فيها بيننا * المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها * المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة فى اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ

---

٢ قوله اذ لا دليل على صحتها) اذ للقائل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة فى محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما فى الشفاف

قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالى عن واحد منها

قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ) قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من انهم لا يجوزون الا حدوث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان يجعل الهم دليلا الزاميا او يحمل الادلة على التوزيع فتأمل

قوله وانه اضافة) فان قلت اى احتياج الى بيان اضافة التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات البارى تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر

قوله الثانى المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ) سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضى صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التى لا يحتاج اليها فى الايجاد

قوله وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر) فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمى فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سيأتى مثله فى بحث الرؤية واما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتأثير لا جزأ من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المصنف لانه ينفى القيام بالفعل لا امكانه الذى هو مدعى الخصم ٢

(فليعول عليه) اى على الاجماع (فى هذه المسئلة ابتداء) اذقدا طبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذيتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلامعنى للعدول عماهو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته الى ما هواضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان اثبتناها) اى حجية الاجماع (بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت فى المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلاحاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلاطائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ﴿تنبيه﴾ قد تقدم ﴿ فى مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذى هو المدرك وقدابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف فى هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لاصفتين زائدتين عليه وفى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿احتج﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (اومشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اى التأثر المذكور (محال فى حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لايحصلان لنا الا مع التأثر (ولايلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر اومشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لايكون سمعه وبصره نفس التأثر ولامشروطا به * الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع ولامبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) فى الازل (لايستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل فى وقت (لايوجب انتفاءهما اصلا) فى ذلك الوقت ﴿ المقصد السابع ﴾ فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لاطريق الى معرفته سواه (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

(حادث)

كما توهم اذا المفروض هو الشرطية اوالمانعية للتأثير فى الصحة لافى نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق فى بحث العلة والمعلول

قوله اومن الحقيقية) بناء على القول بالتكوين

قوله لكن المريدية والكارهية الخ) فان قلت هذا ينافى ماذكره المصنف سابقا اخذا من ابكار الافكار ووافق مانقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلامحذور

قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بان الكلام فى الوجود بعد العدم لافى العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وماثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب

المتجددتين لذاته تعالى) فى تجدد القبلية بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبنى على وجود القبلية وان ماثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا فى مباحث المقولات النسبية فليتأمل

قوله وكذا مراد ابى الحسين والجبائية الخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا فى غيرها لايختص بابى الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لافى محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثانى

قوله لايثبتون كل اضافة) اذ الاضافات التى يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لاوجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بهما كذا فى الكواشف وفيه ما فيه لايقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لاتقرر لها فى ذاته تعالى عندهم كما صرح به فى اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لايجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات

ليس بمحال

حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتــان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحــة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ماذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقدبالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضــلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه عــلى زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اى للحرف المشروط (اول فلايكون قديما) وكذا يكون الحرف الآخر انقضاء فلايكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اى من الحروف التى لها اول زمان وجودا وآخره اواجتماعا فيهافيكون حادثا لاقديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل (يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ اوجبريل اوالنبى وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذى قالته المعتزلة (لاننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى (ونزعم انه غير العبارات اذقد تختلف العبارات بالازمنــة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعــنى النفسى (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قديدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لايتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) اى ماليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) اى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذقد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه او يشــك فيه) ان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر) وهو يريد ان لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لاحقيقتــه اذلا طلب فيهما اصــلا كالارادة قطعــا (فاذن هو) اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولوقالت المعتزلة انه) اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقــاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لايعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبــارات مغاير للارادة كما يدعيــه الاشــاعرة (لكنى لم اجــده فى كلامهم) بل الموجود فيــه ان مدلول العبــارات فى الخــبر راجع الى العــلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقدعرفت مافيه (اذاعرفت هذا) الذى قررناه لك (فاعــلم ان مايقوله المعتزلة) فى كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعانى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغــير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا و بينهم فى ذلك) كما مر آنفا (ومانقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولوسلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه فى كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننــا و بينهم

٢ **قوله** و يجوز فى القسم الثالث) مطلقــا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبــار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير فى جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية فى عدادها ولا يجوز التجدد فى بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو ثبت لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقــا اى من اى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتجددات

قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هــذا مذهب الفلاســفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها فى الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به فى اوائل حواشى التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى

قوله قالوا اللــذة ادراك الملايم) قيل الحق انه مســامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لانفسه كما يشهد به الوجدان

قوله ولوقدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغى ان يكون بعد تسليم الشركة فى العلة لابالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان الســؤال ثلثة وتلخيص الكلام يقتضى ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لوكان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متألما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثــلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل

قوله فى توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اى عدم مشاركة الغير له فى الالوهيــة وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك فى الوجوب الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصــان فاكتفى الفلاسفة بنفى اللازم فان قلت نفى المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكــره قلت نفى الشريك المماثل فى النوع لا يستلزم نفى الشريك فى الالوهيــة ووجوب الوجود لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولوسلم فذكر ما فهم بالالتزام فى باب التنزيه جائز للاهتمام

قوله وذلك لوجهين) كل من الوجهين مبنى عــلى كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا ٢

(فى المعنى) النفسى (واثبـاته فاذن الادلة الدالة عـلى حدوث الالفاظ انماتفيدهم بالنسبة الى الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييـد بالنفسى واللفظى (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفـاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لايعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الاان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلاحجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض ادلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق فى مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ✻ اما المعقول فوجهان ✻ الاول الامر والخبر) فى الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القـدرة كما صرح به فيما بعد لايجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذى ادعيتموه انما هو (فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيـه كطلب التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه ان ما يجده احدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال (و) الجواب (عن الثانى ان الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد فى الكلام ايضا من مخصص و يعود الكلام اليـه و يلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر ✻ واما المنقول فوجوه ✻ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثانى) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبيل كون الشئ) اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة فى المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا فى الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التى هى اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لايكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (و يجب مقارنته) اى مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام فى دعائه

✻ يارب ✻

٢ لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولاشك ان الذى يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليـه وحينئذ يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضى الوجوب الخاص الذى هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لاتعويل على دليل الفلاسـفة ولاصحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست.

قوله فيلزم تركبهما) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته فى ثانى مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هنـالك الى الجواب على ان ما ذكرنا هنـاك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهنـاك عليه واما الفلاسفة فعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لايدفع لزوم تركب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغـير معقول لان الهوية شخص جزئى يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سـوى الماهية الكلية شئ اما بالعينية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا

قوله مبنى على ان الوجوب وجودى) مع انه ليس كـذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغنـاء عن الغـير وكل منهما اعتبارى لاتحقق له فى الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيـه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثـل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد عـلى انه يعقـل وجوب الوجو د ولا تعقـل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار فى مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبناء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد اشرنا هنالك الى جوابه فلينظر فيه

قوله ويلزم الدور لان الوجوب الخ) اعترض عليـه بان اقتضاء التعـين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لايستـلزم الدور وانما يلزم لو لم يفرض اولا ذلك العـدم واجيب بان ذلك الفرض لايمنع لزوم الدور فى نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ٢

(يارب القرآن العظيم و يارب طه و يس) فالقرآن مربوب كلاو بعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولاشك انه لاانزال ولاارسال فى الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذ بالانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولايتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل (العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع فى القرآن وهو (رفع) اوانتهاء (و) لاشئ منهما يتصور فى القديم لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة والحق مااختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كمالايخفى على المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما تحققته ❊ تنبيه ❊ كلامه) تعالى (واحد عندنا كما فى القدرة) من انها لوتعددت لاستندت الى الذات امابالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لايستند الى المختار واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاتتناهى (و) اما (انقسامه الى الامر والنهى والاستفهام والخبر والنداء) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبا تعلقه بشئ آخر اوعلى وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى (وقيل) كلامه (خمسة) هى الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد) من الاشاعرة هو فى الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لايزال واورد عليه انها انواعه فلايوجد دونها) اذ الجنس لايوجد الا فى ضمن شئ من انواعه (والجواب منع ذلك فى انواع تحصل بحسب التعلق) يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين ❊ الاول انه) اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثانى انه مناف لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر مااخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لاتحصى (والاصلح واجب عليه) تعالى عندهم فلايجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذلايجب عليه شئ اصلا بل هو متعال من ذلك قطعا (واما) امتناع الكذب عليه (عندنا فلثلاثة اوجه ❊ الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعا (وايضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب فى كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه فى بعض الاوقات) اعنى وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والالزم النقصان فى صفته تعالى مع كمال صفتنا ولايدل على صدقه فى الحروف والكلمات التى يخلقها فى جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله ❊ واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى) فيه (فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه) فيها (وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تعالى (الثانى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذلايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثانى ايضا (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) لانه القديم (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقها الا انها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق فى الكلام النفسى واللفظى معا (خبر النبى عليه السلام) بكونه صادقا فى كلامه كله (وذلك) اى خبره عليه السلام

٢ ماعداه فى نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتى الخ فان قلت هذه المقدمة اعنى ان الوجوب الذاتى علة لماعداه متقدم عليه يغنى عن التفصيل المذكور اذ يكفى ان يقال حينئذ اما الاول فلان الوجوب الذاتى علة لماعداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية فى المقصود مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح فى صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا نعم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتعين يفيد انحصار الاقتضاء فى الوجوب على ماعلم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفى لذلك الانحصار لالاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور مبنى على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبنى على الثانى واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لان فرض الاعم لايستلزم فرض الاخص ويكفى فى لزوم الدور العلية فى الجملة باى وجه كان

قوله ويجوز التعين بلاوجوب) اى يجوز تحقق التعين فى شئ بلاوجوب قائم بذلك الشئ اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلاوجوب قائم به فلاغبار فى تفريع قوله فلا يكون ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب لاما يقارن ماله الوجوب وان المدعى وجوب الكل لاالتعين فعدم وجوبه غير محذور ولااحتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على ان فى جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لايخفى

قوله وللمقدورية الامكان) ظاهره انه معطوف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلاحاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذ اثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

*﴿ المقصد الثامن ﴾ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة ﴿ فالمقدمة ﴾

هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لا دليل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شئ منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذهو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لا يمتنع كثرة الهالكين) بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخر) بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء كما فى اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هى البقاء (واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعنى ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه

(الخروج)

---

٢ علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب اوقادر

والجواب ان انحصار القدرة فى البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضى للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولك تقدير المبدأ اى والمصحح للمقدورية كما سيشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية

قوله امابهما) اى بكل منهما الا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا وقوع مقدور بين قادرين وكأن عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال

قوله لاستلزامه احد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شئ من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب فى تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة فى قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والتالى باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شئ من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الآخر

قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) اى نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيرى فلا يقدح فى الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه انما لزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب

قوله فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع فى الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول هم انما يجوزون التخلف فى الفعل الاختيارى ٢

الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلو دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم ومايقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني) لاامر زائد عليه (لوجهين * الاول لو كان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثاني لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور)لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به (والا) اى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق) (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وماقيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية مافي الباب ان وجوده فيه لايكون الامع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا * تنبيه * اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات) يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين) للنافين (ينفي) المعنى (الاول) من معنيي البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لايلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي المعنى (الثاني) دون الاول اذ لايلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور * الصفة * الثانية * القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لابقدم) وجودي (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر في البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لايوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلانهاية لابمجرد مدة متطاولة (بابطاله) اى مامر مع ابطاله فلاحاجة الى اعادة شئ منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لاوجه لصحته (و) الذي (يخصه)اى يختص بابطاله (انه ان اراد به) اى بالقدم (انه لا اول له فسلبي) فلا يتصور كونه وجوديا (او انه صفة لاجلها لايختص) البارى سبحانه (بحيز كما فسره) اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لافي حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولايخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافي حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لابنفسه قلت ان الصفات السلبية لاتعلل بخلاف الثبوتية (اوغيرهما) من المعاني (فالتصوير) ى فعليه تصوير ذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذي اوردناه ههنا في ابطاله (منضم الى ماسبق) في مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتباري) لاوجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا *

٢ لغيره لافي فعل نفسه والبحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر

قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لابسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح فليتأمل

قوله فالذي لايقع مراده لايكون قادرا كاملا) اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا

قوله فالمانع عنده هو تعلق قدرة الآخر) فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع من ذلك علمه المصلحة في الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما مايقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولاشك في امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولاضير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتأمل فان قلت لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولاعجز في مثله قلت قد عرفت مماسبق الآن اندفاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر

قوله لايقولون بالهين واجبي الوجود الخ) فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لالقولهم بواجبي الوجود ٢

الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء و يعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر

* قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وقال الآخر *

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر * اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الاترى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك) تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة * الرابعة * الوجه

قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على مامر من الصفات وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة * الخامسة *

اليد قال الله تعالى * يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة يدى زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فلبى فلبى يدى مسور * وهو فى غاية الركاكة (وتحقيقه كما فى الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه مامر آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة * (السابعة * الجنب قال تعالى) ان تقول نفس (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر

٢ قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ) لا فائدة فى التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهو اصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون فى الشرايع والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزرداشت والمسيح وقولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون فى اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن نوشروان وهو وهم قدم النور والظلمة على الوجه الذى اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم فى ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهما المرقونية والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور والظلمة وخالفوه فى اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فن الارض وهؤلاء هم المعتقدون فى النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعبادتها تعظيما لها

قوله وكأنهم ارادوا الخ) قال فى الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران

قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح فى ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح فى خلافه حيث قال اولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم ٢

* اما تتقين الله فى جنب عاشق * له كبد حرى وعين ترقرق *) اى تلمع وتتحرك ورقراق الشراب مائلا لأمنه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق اواراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة * التاسعة * الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليدين * الصفة * العاشرة * اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة * الحادية عشر * التكوين اثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة اخرى (كذلك) اى يكون اثرها الكون (فان قيل المراد بالصحة) التى جعلناها اثر القدرة هو (صحة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول فى نفسه) وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره) واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها منه (احدهما بعينه) بل لابد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرا لها) اى للقدرة (وانما يحتاج صدور احدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليك التكلان

* المرصد الخامس *

فيما يجوز عليه تعالى) اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان * المقصد الاول *

---

٢ النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر

قوله وفاعل الشر هو اهرمن الخ) واختلف المجوس فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان

قوله ولم يفعله فهو شرير) لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر فى نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد خيرا وشريرا

قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير

قوله فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك ما لا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا يفيد الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل ثم ان فى العبارة مناقشة وهى ان صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم ما لا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود فى النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه فى حواشى المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد فى اصل الفعل متزائدا الى كماله فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزائدا الى كماله

قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه) لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده فى القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها عليه تعالى

قوله والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل) قال فى حواشى التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الاحوال والمشهور باثباتها البهشمية ٢

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون) قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي) اي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه) اي هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية * (الثاني ان من نظر بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شيء ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) اي تأثر الحاسة (منه) بل منهما (لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) اي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار بتأويل الرؤية (هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة (وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) اي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين ﴿المسلك الاول النقل﴾ وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما) وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ﴿الاعتراض اما على الاول فمن وجوه ﴾ الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال

٢ وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات

قوله وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له) فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور ان العلم وكذا القدرة مثلا وغيرهما ليس من الامور الاعتبارية العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز الا ان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذا لا حال تعين وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد

قوله في المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا

قوله كما وقع في كلام الآمدي) ايماء الى انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة

قوله والارادة فيه لا تخصص) اي لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا

قوله وكذا الحال في باقي الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحيوته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حيوتنا

قوله كيف وقد يمنع ثبوتها الخ) قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه

قوله فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات

قوله بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق ٢

لوكانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لاتجوز الا لدليل) ولادليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم الضرورى (ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لايكون موسى عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لايعقل) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وماهو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية) لا للعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا * (الثانى) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأل ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اى اهلها فكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى) فانه نفى لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لايلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه) لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى (ليمنع) من الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر)فلابد له من دليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلانه لوكان موسى (مصدقا بينهم لكفاه) فى دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب مالايليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا) اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه (لم يصدقوه) ايضا (فى الجواب) بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم) لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس فى ذلك مايدل على امتناع ماطلبوه بل) جاز ان يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بما طلبوه (تعنتا) مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا فى نفسه (فاظهر الله) عليهم (مايدل على صدقه معجزا) وردعا لهم عن تعنتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لايقبل التفاوت) فانه كامر صفة توجب تميزا لايحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يأول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من

٢ اعتراض البعض بان الحمل بين الشئ ونفسه اشتقاقا ممايفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما فى الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلاحاجة الى الاعادة

قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر ان يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذى ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ماذكرناه لاماذكره لكن تبع الشارح المصنف فى ذلك وقد سبق منه فى بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر

قوله اعنى مفهوم العالم والقادر) حق العبارة ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه ان زيادة ماصدق عليه هو المدعى فلا يظهر فى العالم بل لايصح وانما يظهر فى العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمنى وهو مفهوم العلم فتأمل

قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حصل المطلوب) لايخفى انه لااحتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران وائن اغمض عن هذا نجد ان المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفى حصوله مماذكره بحث اذ لغير الموجود ايضا كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لايصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية

قوله فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم

قوله لابصفة زائدة عليه كما فى ذواتنا) هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولايقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد

قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزامى والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير والاستناد بالواسطة لايصح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه فى صفاته الى الغير لكان اظهر ٢

عندالله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب عنه (و) تارة (بما يقوى) وهو ماروى من انه اوحى الله تعالى اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب التأكد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء * (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تمر بضاهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (في جوازها من الانبياء ما سيأتي) من المنع والتفصيل (واما على الوجه الثاني) اى الاعتراض عليه (فمن وجهين * الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه) اى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (ان الاستقرار حال الحركة محال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو ومن غير قيد) بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام (وانه) اى استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعا اذ لو فرض) وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته) اى في زمانها (ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما في وقت الآخر بدل صاحبه * (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشئ) في الكلام قصدا بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ارتباط (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح * تذنيب * كل ما سنتلوه عليك) في المقام الثاني (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها) ههنا (الكتاب) كما فعله جم من الاصحاب والله الموفق للصواب * (المسلك الثاني * من مسلكي صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابي الحسن (والقاضي) ابي بكر (واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض) في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين

* قائمين *

---

٢ قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبنى على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور فليتأمل

قوله واحتج المعتزلة الخ) فيه حزازة لانه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما في الابكار اشارة الى ان المصنف انما تركه لاشتراكهما في الوجوه الثلثة فكأن ذكر احدهما ذكر الآخر

قوله الثاني عالميته وقادريته) لا اكتفاء بهما لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام

قوله والجواب ان العالمية) ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب لم يتجه هذا الجواب المبنى لكن قد عرفت ما في مثله من البعد

قوله وان سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وان سلم انها امر وراء الخ

قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي) وايضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة فهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة

قوله لكن يتجه الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد ٢

قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق) ولو لا تحقق امر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) اى اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشئ مرئيا (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) اى العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشئ (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه النكير) اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو) اى انكاره (الا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ❊ ثم الاعتراض عليه ❊ بعد النقض المذكور (من وجوه ❊ الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئي) هو (الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقدمر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضي (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) فعلم انه لا حاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها والا لقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضا) قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب ❊ (الثاني) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان) والعدمي لا حاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) اى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب (تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر

---

٢ الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى

قوله ودعوى ان ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى قبل كل شئ من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادي

قوله في قدرته تعالى) اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدر قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح ايضا فيما سيأتي يشعر به فان قلت القول بعدم التعلق التأثيري يفضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم اصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذا لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين مما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم

قوله الا ان الحكماء ذهبوا) قد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد ٢

في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية اوعدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لاتصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعرض لاتماثل صحة رؤية الجواهر اذ التماثلان مايسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما (واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لمامر) في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها امتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لاشك فى انه (لا يصلح العدم لذلك)اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما

(تمسك)

٢ اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق فى مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه

قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت او سلم فالتنظير لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا

قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان التالى فى كل من الشرطيتين الاوليين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم فى الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم فى الثانية ان لا يكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل

قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لا تتناهى واجيب بان المذكور فى الدليل هو التسلسل فى الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل فى الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقديرين مع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المصنف فالظاهر ان ما ذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله من الابهرى فى الاول ومن البين ان لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا باتأويل فجعله اشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا يشار به الى القريب

قوله وان يبين مع ذلك ايضا الخ) فان قلت لم خصص فى هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا ٢

تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب ان لامعنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذا هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وماذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (الهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على مامر فى الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان مانقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم نذخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ماتقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا اوخصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك ومايتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقدم عمدتها * المقام الثانى * فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة) اى فى الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة فى هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثانى (لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اى هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدى (لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه) كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (اونفى ما اثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب

٢ كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف محال قال لعل السر فى ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى واما ما قيل فى بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترك فى امر كلى لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل

قوله فانها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة اعنى الحركة بمعنى التوسط فانها فى كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث مايلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة اوحادثة فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ماهى الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بارادة الاولى بعد وضوح الحق امر هين وحينئذ يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق فى الاوضاع لا فى الحركات كما يدل عليه كلام الشارح

قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا) لاشك ان الطريق الثانى غير واف اذ لو لم يجوز ما اشير اليه فى هذا وجوز ما اشير اليه فى الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظ ايضا وحصر التمام فى كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول ايماء الى هذا اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال يتم بالطريق الثانى الزاميا حيث وافقنا الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى ٢

بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة فى احدى المسئلتين وللاخرى فى اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لا يخالف الاجماع) ولا يخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه (كما فى مسئلة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (ونافٍ لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به (لا يكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود

* والمعتمد فيه مسلكان * المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) اى انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولى * فان غد الناظره قريب * اى لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى) اى تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) اى رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من احسن الله وجهه * فيا نظرة كادت على وامق تقضى * والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجوه * الاول لا نسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ابيض لا يرهب الهزال ولا * يقطع رحما ولا يخون الى *) اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله * فهل لكم فيما الى فاننى * طبيب بما اعيى النطاسى حذيما * اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا فى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثانى ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال *) اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لا نسلم ان النظر ههنا) اى فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون اليه (ولا يمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) اى غير الرؤية كالانتظار * (وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او) ناظرات (الى آثاره) اى آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفى الثالث اى يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه فى الآية (اذ لا يصلح بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)

قوله اوجاز تعاقب صفاته تعالى الخ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التى لا تتناهى فممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل فيندرج فى الامر الثالث وانت خبير بان المذكور فى البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة فى الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المصنف قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل فى الدليل الثانى اعنى قوله وان شئت قلت مع انه ذكر ثانيا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض الشارح ان البرهان البديع يشاركه فى هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف فى البرهان البديع ولزوم قدم الحادث فى قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوما منه فاى حاجة الى التصريح بان الدليل الثانى او الاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم فى بطلان التسلسل قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولا ضير فى ذلك

قوله لانه الذى عليه يقولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعى ظاهرا ان يورد بعده الثانى والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرمانى فى شرحه ان المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر فى الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق الخ

قوله اذ تعلق القدرة) اراد به التعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذا لتعلق المعنوى الذى لا يترتب عليه ذلك عام الكل ممكن كما بينا

قوله اما لذاتها بلا مرجح وداع) اذا حمل قولهم لذاتها على نفى سبب مخصص فى تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوى تعلقها بالطرف الآخر لا على نفى المرجح الخارجى لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ ٢

حقيقة (لتقليب الحدقة) لاللرؤية (يقال نظرت الى الهلال فرأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان مناقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه (وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لاينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لماذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لايصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كماذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلايكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والالزم الاشتراك (ولاملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجاز و) لكنه مجاز (لايتعين) كونه مرادا فى الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم) اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذى مر ذكره فلايكون حقيقة فى غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لايجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فرأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) اى الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات) اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية مجاز الرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة)كنعمة الله وجهة الله وآثار الله (ولاقرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لايجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لايكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلايكون مرادا فى الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز)وحده(فلايضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور)فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلااضمار شئ وهو المطلوب (وانت لايخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لاتفيد الاظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ (لاتصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها فى المسائل العلمية) التى يطلب فيها اليقين ❊ المسلك الثانى ❊ فى اثبات الوقوع (قوله تعالى فى الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب ان لايكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) اى فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

❊ المقام الثالث ❊

فى شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث ❊ الاولى شبهة الموانع) وهى ان يقال (لوجازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهرا واما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت فى الحالات كلها لانه) اى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته) فلايتصور انفكاكه عنه فى شئ من الازمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعا (ولوجازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) فى زمان (وجب حصول الرؤية) فى ذلك الزمان (والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط رؤية) ثمانية امور ❊ الاول(سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفى بانتفائها (و) الثانى (كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره

---

٢ اختيار الشق الثانى بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والزام التسلسل فى التعلقات كما تحققه فى ابحاث الممكن واما القول بان التعلق اعتبارى لايحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد وجوديا كان اوعدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح فى مواضع

قوله وايضا يلزم قدم الاثر) وايضا يلزم ان لايصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه فى بحث الارادة

قوله وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد

قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا) فدسبق فى مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة

قوله وخصوصا على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع مافيه

قوله والجواب ان تعلقها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح فى نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفى لزوم الداعى كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لاينافى تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع ان الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لايخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ماذكره فى شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى يتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فليتأمل

قوله ولايلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل ان يقول المآل فى الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلامرجح فان قيل المرجح هو ارادة احدهما دون الآخر قلنا فاذا ننقل الكلام ٢

للحاسة) بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هنساك مايضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لايدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا فى بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبر فى الشرط الثانى (ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الاسلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقى) منها (مختصة بالاجسام وهما) اى الشرطان المعقولان فى رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ❊(والجواب)❊ عن هذه الشبهة اما اولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الالانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى و يخرج منها) اى من العين (الى وسطه خط قائم عليه) اى على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمى الزاوية) الواقعة عن جنبتى الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) فى المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد) بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط الرؤية و بعضها غير مرئى فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد) فى الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها فى الغاية) حال القرب (او ضيقها فى الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا تتجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه توجب الانقسام) فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) او بازيد منه (توجب ان لا يرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه و بعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجويز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية تجوز نقائضها

الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام التسلسل فى التعلقات فلا تغفل

قوله احد من العقلاء) كأنه اخرج ذى مقراطيس باتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها فى مباحث الامكان من زمرة العقلاء

قوله وربما يختار) قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثانى بين جواب وجهى الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الآخر مع ان التعرض بجواب الوجه الاول منه كاف فى اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال فى ابطال الشق الاول على ان فى دفع الوجه الاول اشعارا باندفاع الوجه الثانى فليتدبر

قوله ولا ينتهى الى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعى لا يضرنا ولا ينفعه فاى فائدة فى نفيه وادعاء كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعى يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل الى الايجاب كما اشار اليه الشارح فى تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

قوله واما القادر الذى هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا

قوله بالايجاد فى ذلك الوقت) الظاهر انه متعلق بتعلق و يحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى

قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب الخاص ههنا و بالمرجح فى قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجى الذى يسمونه بالداعى

قوله فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره ان يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول تعرض للثانى هذا وقد سبق منا ان القول ٢

مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا وكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لا نجزم به الا بعد العلم بهذا) واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (فى الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكنا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (فى الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم) والشرائط (كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ❊ (الثانية) من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة او ما فى حكمها كالمرئى فى المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة فى حق الله تعالى) لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (او فى الغائب) لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه ❊ (الثالثة) ❊ منها (شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة والجواب مثل ما مر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين ❊ (واما) ❊ الشبه (السمعية فاربع) لا ست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لا فرق الا فى اللفظ (او هما) امران (متلازمان لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولا عكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى) فانه ذكره فى اثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال ❊ (والجواب) ❊ اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه ❊ الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلا يلزم من نفيها) اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفى المطلقة عنه (قوله لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركه بصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثانى) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لا تدركه الابصار (اسناد النفى الى الكل) بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفى الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثانى لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا (هذا) ما نقوله (او ثبت ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق (والا عكسنا القضية) وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه

ومع تقدم التعلق التأثيرى ليس مما يلايم اصول المتكلمين فليتذكر

قوله انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغى ان يزاد قيد آخر ليمتاز مذهب المتكلمين فى قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفى للتميز فان ما ذكر ممتنع فى الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه

قوله ويقرب من هذا ما قد قيل الخ) اى فى جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب ابكار الاربعين فالضمير فى لكنهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم

قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته) فان قلت الكلام فى المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل نفى المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثر القادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى نفيهم مقدورية العدم ازلية لم يتجه الجواب المنفى اصلا

قوله فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق ويمكن ان يجاب بان المراد لم يشأ من شانه المشية وبذلك يخرج الموجب

قوله وهذا اولى مما قيل الخ) انما حكم باولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يأول بان شاء استمرار ان لا يفعل على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لا نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه فى خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية

قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذى يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه فى القدر وكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك ؟

بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لا تعم في الازمان) فانها سالبة مطلقة لا دائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا ❊ الرابع ❊ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك) النفي المذكور في الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا (واما عن الوجه الثاني) اى واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) الباري (بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فان الدليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل نقلبه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) اى في عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد ❊ الثانية ❊ من الشبه السمعية (انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية) في موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لا تليق بها (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال * الآية (الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به في الحال) باخذ الصاعقة (ولو جاز) كونه مرئيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لنهاهم موسى عن ذلك وعلله) اى منعه (حين طلبوا) امر ممتنعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية ❊ الثالثة ❊ من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) اى الموت (ابدا و) لا شك انهم (يتمنونه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه اياهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ❊ تذنيب ❊ الكرامية) والمجسمة (وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية وعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في اصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولا مثل هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيه ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية ❊ المقصد الثاني ❊ في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان * المقام الاول انه قد وقع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا

---

٢ التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى فتأمل

قوله لم يصدر عنه صفة اخرى) والا لزم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ماعدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محاله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه

قوله اى ليست موصوفة بالتناهي) اشارة الى ان القضية السابقة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به ايضا الا الكم بالذات او بالعرض

قوله من الكيف) قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكأن المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة

قوله هو اثبات اللاتناهي له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا بما هو من خواص الكم

قوله وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا) اى ما تتعلق به بالتعلق التأثيري واما ما تتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق

قوله مطردة في الصفات كلها) ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التفريعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة الجارية فيها هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة

قوله فلا حاجة الى التكرار) وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما قال في ٢

والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود اوسلوب ككونه واجبا) لايقبل العدم (ازليا) لايسبقه عدم (ابديا) لايلحقه عدم (ليس بجوهر ولافى مكان اواضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لايوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى فى حد ذاتها (بل لا تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لايلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بخصوصيته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى ان كل مايعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك (لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) اى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه)اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بانه لولم يكن)ذاته (متصورا) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غيرمتصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر)وهو ان التصديق لايتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما(المقام الثانى الجوز وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) و بعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولايفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولايمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها * الجواب منع حصر المدرك) بالكنه (فى البديهية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا)بالقياس الى عموم الناس (فى شخص بلاسابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلايمتنع ان يفيدها

﴿ المرصد السادس ﴾

فى افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هى (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هى واقعة (بالقدرتين) ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد)بصفته اعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التى لاتوصف بها افعاله تعالى (كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء)فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة (اوهما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ مناوالنجار من

---

٢ بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب الخصوم

قوله وقد يحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا ان لايكون البارى تعالى قادرا ايضا وهم لايقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها بخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منهما على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى ان يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح بخلق الاجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير و بخلاف القدرة فانها معنى من شانه يأتى الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ ان لايصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتأمل

قوله فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) ولايلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق لان المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولايلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا فى الخارج

قوله ففى الغائب ان كانت القدرة مثلها الخ) الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعى فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لابد ان تمتاز بخصوصية قطعا فيجوز ان تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات مع الاتحاد فى الحقيقة ولا يخفى بعده

قوله تم سائر الممكنات اى جميعها) يعنى ان كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لامؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره فى البعض على شرط كتوقف ايجاده العرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ فى مباحث التوليد ان الاحتياج فى الحقيقة ٢

المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحـاد (وحينئذ فامامع كون احديهما) اى احدى القدرتين (متعلقة للاخرى و) لاشبهة فى انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبـد) اذ يستحيل تأثير الحـادث فى القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهومذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمـالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) فى نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدمر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخـارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعـالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادر ية الله تعالى (ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتمـاع قدرتين موثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثـانى لو كان العبد موجدا لافعـاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفـاصيل الافعال الصادرة عنـه باختيـاره لابد ان تكون مقصودة معلومة له (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهى (قد يفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة) بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى (وابنه (الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم (لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المتحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها) لا محالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها * الوجه (الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلابد ان يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجـائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) اى من العبد باختياره (والا لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنـده) اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) اى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى) قادرا (مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقـال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقديره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) فى الارادات التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد) فى اللباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لا يدفع التقسيم المذكور)

٢ للغرض لان الله سبحانه محتاج فى ايجاده الى شئ فلا محذور

قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) قد سبق مافيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه

قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد الخ) قيل لاشك ان فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلاينـافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرط الحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتأت ايجـاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شـاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل

قوله قيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام الخ) فان قلت او سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثـل خصوصية بعض المعـدومات على قاعدة الاعـتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ الا الى القادر المختـار فله ان يعدمهـا ويوجد خصوصية اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها الفـاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القـدرة بايجاد الممكن المخصوص فى ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث

قوله الاولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعـتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية اى كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسـفة لكن بمعنى لا ينافى الايجـاب كذا فى شرح المقـاصد والاقرب فى الجواب ان نفى عموم القدرة قد يكون بنفى اصلها وقد يكون بنفى وصفها كما سيجئ مثله فى المقصد الثانى لهذا المقصد

قوله الثانية المنجمون)قال فى شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسـفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمـين فى مبادى الافلاك والعنـاصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا ومختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين ٢

اذيقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لاقادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المداول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان مآله) اى مآل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لايحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لايكون ذلك المرجح منه والاكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولايتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لايكون من العبد ويجب الفعل معه فلايكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وحينئذ لايتجه النقض (ويتم الجواب) ولماكان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لامختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك اوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لاينافى كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والانقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلايكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بط. يق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بمالبس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى) وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه (والافلى ان اقول) رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كامر (فلايلزم من كون الفعل بلامرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلامؤثر (وحديث الترجيح بلامرجح قدتكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد افعاله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) اى الساقط (منها) و يعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذلامدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه (و يجعل) ابو الحسين (انكاره) اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الاولى (وعدمها) فى الثانية (لاالى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لايلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولايلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) اى كون المدار علة للدائر (ولامن العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز ان يكون المدار جزأ اخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ماقاله) ابو الحسين (امران * الاول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه امانفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورية) فيه * الامر (الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لاتتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها اولم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل

٢ قوله ومنهم الصابئة) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين

قوله وتأثير الطوالع) فان الكوكب الذى هو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان فى الشرف كان المولود فى السعادة ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة كذا قالوا

قوله كما فى توأمين) قد يجاب عن ذلك بانهم لايدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين يخالف مادة الآخر فى الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره

قوله من السيارات وبعدها عنها) انما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة الظاهرة فى ذلك هو التقارب والتسامت على انه لااحتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكماية طبايعها فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به

قوله يبطل بساطة الافلاك) اذ لايجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيمايشابه المنسوب اليه ممالايعقل وان كان المنسوب امورا متخالفة الحقيقة

قوله والالكان خيرا وشريرا معا) لايخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لايثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لايكون شريرا

قوله والجواب انا نلتزم التالى) هذا على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولماسبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بماذكره

قوله مقتضى نحيرته والغالب على هجيراه) النحيرة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاى المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء

قوله لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى ٢

المراد وبدونها لايحصل و يلزم منها) اى من المقدمات التى علمها بوجدانه (انه لاارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لايتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) اى فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعى) الى احدهما (ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال) الامام (وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لايعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك (والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق) فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لايقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لاينافى القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول) اى التأثير (لافى الثانى) اى الاستقلال حتى يتجه ما اورد نموه عليه (لانا نقول غرضنا فى هذا المقام) (سلب الاستقلال) الذى يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لافرق فى العقل بين ان يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عنده فعله و يمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لافرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لافرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم و بين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابى الحسين (فيستدل عليه) اى على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع اذ لامعنى لتأديب من لايستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم و يثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشئ و يذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لامؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال (وكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) وعقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لايصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى) للعبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعى (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لاسببا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذى ذكروه (ان لزم) القائل بعدم استقلال العبد

٢ اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق او الذى جهة قبحه كثيرة راجحة

قوله وذلك لاينفى القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لامنه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكافى فى المقدورية

قوله قالوا لايقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان

قوله او سفه خال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح

قوله او يخلو عنهما) الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فالخلو عنهما يشتمل صورتين كما لايخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح

قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة) ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا نسلم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هى امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب

قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا

قوله البحث الاول فى اثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون العلم يجمع ما ذكر من شانه تعالى

قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لايخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف ٢١

فى افعاله (فهو لازم لهم ايضا الوجوه * الاول ان ما علم الله عدمه) من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والا جاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام. هو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار ولا يلزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما * الوجه (الثانى ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراده الله اولم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه *(الرابع ايمان ابى لهب مأمور به) اى امر بان يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو) اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) اى اذ كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا التكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق (وانه) اى ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذ كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) اى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضايعا لا طائل تحته (وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها * وربما احتج الخصم * على كون العبد موجدا لافعاله (ظواهر آيات تشعر بصدوره

وهى انواع * الاول فيما اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم * الثانى ما فيه مدح وذم) نحو وابراهيم الذى وفى كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله

---

٢ المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا

قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم) الكتابة يقال فى عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط

قوله لانه اوسع من المثلث) اى اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث واخويه مثلا كان المسدس اوسع منه

قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها)فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه فى اول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة فى المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج فى المسدسات هناك ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكرناه هناك بقى الكلام فى ان المثلث يدخل فى عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك ولا قرينة لاستثنائه

قوله والجواب عن الثانى الخ) وفى ابكار الافكار ان هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هى الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف انما لم يتعرض له لان الكسب ايضا يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كما دل عليه مثال الكتاب والخطاب ايضا

قوله لجواز ان يخلق الله تعالى) انما ذكر فى التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما ايضا الاتقان فعلهما

قوله الثانى انه تعالى قادر الخ) قال فى شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة ٢

ورسوله فان له نار جهنم (وهو اكثر من ان يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة
عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولا معنى للاستعانة
فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول
آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين *
(السابع ما وجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلى اعمل
صالحا لو ان لى كرة فاكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة
على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم
(خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر
اذ لا قائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا
و يهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر
اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل
العقلية القطعية وقدمر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا * المقصد الثانى * فى التوليد وفروعه * اعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه
ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة
(المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله)
اى ابطال التوليد (ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله
(بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك
لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته
فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فاما بهما
اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقدمر استحالته (واما باحدهما)
فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال
المذكور (لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة) وبيانه على ما
فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ما هى
قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان
معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة
منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات
برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان
منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع والثقيل
المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فلا الزام بها الا يقوم حجة عليهم * والمعتزلة * القائلون
باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال
اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده
وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق)
منا ومنكم (فهو بواسطة ما باشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى
من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته

٣ الاتقان والاحكام لان عليها سوء الاصعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا يستند
اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما
بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه
قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدل على
العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
مع انه كاف فى اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل
من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط
القدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب البارى تعالى
موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك
الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان
يكون قديما او حادثا والاول باطل لما تبين
من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته
والثانى ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب
انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته
وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى
لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل
قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على
انه لو تم ما ذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز
ان يوجب البارى تعالى الخ اذ يكفى ان يقال من كان
فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل
عنه بالقصد والاختيار

قوله لان القادر هو الذى الخ) فان قلت هذا
البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه
السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغى
ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه
لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى
فلا فرق بين ان يكون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا
اليه فى عاشر مقاصد القدرة من موقف
الاعراض

قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق
بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك
الاول ايضا

قوله فالسؤال ساقط عنه) اى السؤال بالنائم
والغافل لان الغفلة كالنوم فى كونه مضادا
للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابقاء
السؤال بالغافل

قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول
يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثانى
يفيد علمه بذاته علما حضوريا ٢

وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه مادل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده اختلاف الافعال) التى سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى (يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لامباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه ● الاول ورود الامر والنهى بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال فى الحروب) والحدود و بناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا اوندبا وايلام مالا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولاشبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثانى المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال هذه الافعال و يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ماتقدم فى الافعال المباشرة) من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد ماتقدم انه (لم لايكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار متعلق بقوله لايكفى اى لم لايكفى الاجراء فى جميع ماذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التى يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله وجها اول بما سلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى تخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب و بعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك مايدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلايصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ماهو متفرع عليه) فلاحاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا نذكرها ننبه بها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب) والتنافى (الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة (ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والاجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد) وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلاريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه) اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد

٢ **قوله** وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين) اما على الاولى ففى التنزيهات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما على الثانية ففى المرصد الاخير من الموقف الرابع فى احكام العقل

قوله واذا عقل ذاته عقل ماعداه الخ) ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم يثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولى ايضا كما ذهب اليه بعضهم اولاثبات عموم العلم المقتضى لاثبات اصله على وجه ابلغ

قوله فلان التعقل حضور الماهية) فيه ان الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر فى اول الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا مابه الشئ هوهو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هى حاضرة وقد سبق منا تحقيقه فى اواخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا يندفع الايرادات فتأمل

قوله لانسلم ان التعقل ماذكرتم الخ) قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لايجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبة اخرى يحصل فى حقنا دون بعض المجردات

قوله لكن لم لايجوز ان يشترط فيه التغاير) قد يؤيد هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر ماعداه ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذى سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا اوماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى ان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير علم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشئ بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب ان مراد المصنف لم لايجوز ان يشترط فى حضور الشئ للشئ المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لايتعلق علم الشئ بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذى هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة فى قول الشارح حقيقة ؟

اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الجمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لايجوز الاجتماع بين حركتين متماثلين و يجوز فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما نقع توليدا اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر و يحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر ثلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فهو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فى القول الآخر لما يحكم) و يشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولا شك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ما سبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء و يكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه مولدا (يولد العلم واو عارضه الشبهة) اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول مامر) من انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله) وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا (قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرا للرب او متولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة

٢ العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة فى قولنا حقيقة الهندى الانسان لامثلها فى قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك

قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بان جميع لوازم الشئ لا يلزم ان يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشئ و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشئ فى الجملة وهو المراد ههنا

قوله واذا علما معاعلم البعيد ايضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا و يكون العلم به تاما بالمعنى الذى يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فحينئذ نقول الدليل الذى ذكر لو سلم دلالته على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته فلا يثبت المطلوب

قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه ان المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلمان الاخيران مما لا حاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا فى المدعى

قوله لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بان الكلام فى العلم التام يعنى العلم بالشئ بجميع ما له فى نفسه اى من الصفات التى منها العلية ولا شك ان علم البارى تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذى اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك فى نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة المعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضرورى لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية ٢

بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا او وقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه ابو على فى التأليف القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) بجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء (والثانى كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء وان اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والنافى له مراغم لاصله) فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما فى سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيي و يميت ربى الذى يحيي و يميت * السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم او اللون (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (فى كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جهور المعتزلة (وقال ابو هاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى) وكأنه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم يقدر الوهى قلة و كثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما لم يولم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت) فى القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد) والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد اى فى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اى اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين

٢ مستلزمة لعين المعلول الخارجى واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور فى كثير من الاحكام على ان علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت اجيب عنه بانا لا نسلم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشئ اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية اوغير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود خارجى فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضى ثبوت الصفة فيه ظليا ايضا فلم يلزم كون العلية معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضى عندى اذ لو اعتبر فى حضور الاعتباريات وجودها الظلى لم يبق فرق بين الحصولى والحضورى فى علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر فى ذاته تعالى وان التزمه ابو على وراغم اصول الفلاسفة كما فصلناه فى موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندى منع ان العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم العلم الحصولى بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو الممنوع فى الجواب على ان حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى

قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن عندنا واما كونها معللة فى ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه فى المقصد الثانى من بحث العلة والمعلول و بهذا يظهر ان دلالة ثانى مسلكى الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات

قوله فلا يوجبان الا علما كليا) اما الحصر اضافى بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففى المسلك الثانى انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئى فتأمل ٢

فى قبول الوهى فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهى بين الالم والاعتماد كما لا يخفى (وايضا فيطله) اى يبطل تولد الالم من الوهى (تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهى (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة فى الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى ام لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى) فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى و يعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى * ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها * الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه (ونحوها) كالاقفال فى قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اى سموها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقى (الثانى) وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما (وسمها) اى وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله فى قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبى (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لا ينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اى ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التى يأولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة

٢ **قوله** لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية) قد ذكرنا فى مباحث العلم ان مذهب ابى على ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير فى العلم تغير فى الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما غيرهم فلا ينبغى ان يحمل كلامهم على الالزام كما نبهت فيما سبق على مثله

قوله قد تناقض كلامهم الخ) قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو فى حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يعم المفهومات كلها) اورد على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بان العلم نفس التميز او صفة توجبه ولا شئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده فيكفى تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضى التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق فى الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد

قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها على ما هو رأى النفاة

قوله والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية فى صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك

قوله من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما سيذكر فى النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور ٢

لاخلق القدرة اذلاتأثيرلها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضاح سبل الرشاد وتيسير مقاصدها والزجر من طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذلاشبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم * (والذى يبطله) اى هذا التأويل (امور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لااختلاف فيها) فلايصح تأويلهما بها * (الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لماليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلايتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما فى المتعارف (دون كونه مدعوا) اذلايمدح به اصلافلا يصح حملهما على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولايتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولاتأخير قال تعالى ماتسبق من أمة اجلها ومايستأخرون فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون (والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لولم يقتل لعاش الى امد هو اجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا باجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا فكان لايستحق الذم) عقلا ولاشرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى زمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان مالايخالف العادة) كما فى قتل واحد ومايقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل) لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولولا روم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح فى المعجزات (لماقالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والاكان فعلا منه خارقا للعادة لالاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ انسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لايستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان اوحراما اذلايقبح من الله شئ ليس) ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى اوبغيره مباحا كان اوحراما وربما قال بعضهم هو كل مايتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدى والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واماهم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها) فالبهائم رزق ولايتصور فى حقها حل ولاحرمة (و) فسروه اخرى (بمالايمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولايجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لاباطيل

٢ **قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لابالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدرى اعنى الكشف والتميز نسبة لاما يلائمه تقرير الجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لايناسب ماذكره فى آخر المقصد الاول من مقاصد العلم فى موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه

قوله قلنا هى تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولاشك فى ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لابين العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشئ الى صاحبه اولى واقدم من نسبته الى آلته

قوله ونسبة اخرى بينهما و بين العالم) كون هذه النسبة نسبة اخرى لايتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يردان الكلام ههنا مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون لشئ واحد بالنسبة الى شئ آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر فى بحث العلم من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير

قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى الامغايرة العلم للمعلوم

قوله فان التغاير الاعتبارى كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفى فى تحقق النسبة بحسب الاعتبار لابحسب نفس الامر فلا يثبت كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقدمر فى بحث العلم جوابه فليتذكر

قوله اذ قد تحقق النسبة بينه و بين جميع اجزائه) ان اراد النسبة الواحدة نمنعها ولايلزم من انتفائها عدم علمنا الاحد اجزائنا لجواز ٢

كثيرة متفرعة عليها و بطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فيختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى ❊ المقصد الرابع ❊ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى (لايهامه الكفر) وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف ثمه) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما فى السموات والارض) اى هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد (للمامور به) منها (كاره للمعاصى والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) باسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولا بد منها) اى من الصفة المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر) مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لا يريده) بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة (ويعضد هذا) الذى هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا مروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ما شاء الله كان (دليل الثانى) وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله (والثانى) اعنى ما لم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اى المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصى (بوجوه) عقلية ❊ (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف ما يريده

ان نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق نسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل

قوله لان امكان المحال محال) وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال

قوله والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) مبنى على ان العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر فى الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء لا خر اذ الفرق بالعينية فى البعض والغيرية فى البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان

قوله فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية)هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلى وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى اعنى لا شئ من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته الى الغير اما نسبته الى الغير فمما لا يتفاوت فلو جاز فى البعض جاز فى الكل وفيه ما فيه فليتأمل

قوله اذ المعقول متميز عن غيره) وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الفرقة الثالثة

قوله تفصيلا لا اجمالا الخ) يريد ان الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه

قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفى علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية

بعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه فى احكام الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الآمر
بخلاف مايريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المأمور به
يوضحه وجوه ثلاثة ❊ الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) اما الاول وهو
ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) اما الثانى وهو انه لايريد
الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع او عصى) فلا سفه فى الامر بما لا يريده الآمر
(الثانى انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه
فانه يأمره بفعل) تمهيد العذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد مايفضى الى قتله) بل ما يخلصه
عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل
لايأمر بما يؤدى حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لايحصل وكان فى الامر به فائدة
بخلاف الارادة فانها لاتتعلق به اصلا * (الثالث ان الملجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به
بل يريد خلافه ولا يعد سفيها * (الثانى) من وجوه استدلالاتهم (لوكان الكفر مراد الله لكان فعله
والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة
موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه فى الصور المذكورة قال الآمدى
ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لايعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر
ظاهر ولهذا يقال فى العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا
فى العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثانى ينبئ عن الرضاء بالكفر دون
الاول (وهو لفظى) لاطائل تحته * (الثالث لوكان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء
بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا
الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر
انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعنى ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده
اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
(والرضاء بالعكس) اى الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك
لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه
صفة لشئ آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا ❊ (الرابع لو اراد الله
الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور
عنه حينئذ (قلنا الذى يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة)اما لاستحالته
فى نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات كالطيران
فى الجو (لا ما لا يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان فى نفسه) امر (مقدور)يصح ان تتعلق به
القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل)
لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لايمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا
(فهذه دلائل العقل لهم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (الاولى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا
اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم
وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم
عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبى ودفعا لدعوته
وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فصدر عنهم كلمة حق واريد بها
باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبى فى وجوب الطاعة والمتابعة (دون

٢ محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا
الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى
قوله يوجب التغير فى ذاته من صفة الى صفة)
هذا انما هو على رأى القائلين بالصفة من الفلاسفة
او كلام الرازى كما نبهت عليه فى الدرس السابق
ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان
التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا ويؤيده
ان المصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح
بانه لا يلزم التغير فى صفة موجودة
قوله لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا
الجواب بانه لوكان علمه تعالى اضافة محضة
او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
لزم ان لايكون البارى تعالى عالما بالحوادث قبل
وجودها فى الخارج اذ لا وجود لها فى الخارج
وهو ظاهر ولا فى العاقل لان المفروض ان
لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة
الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه
واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهنى وان
لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت فى موقف
الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة
متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه
الذى لايتوقف على تحققه اصلا والحق ان
المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو
المشهور من رأى اهل السنة لايخلو عن اشكال
واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما
هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله
تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة
فتجويز كونه امرا اعتباريا لايلائمه ولو اسقط
لفظ عندنا لكان اظهر
قوله بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز) توضيح
هذا على ما ذكره الرازى وغيره ان العلم القديم
كالمرآة التى يتوارد عليها الصور المختلفة فعند
ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض
عليه بان اللائح منه ان العلم صفة ينكشف بها
الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابى
الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث
عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم
قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك
وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب
قوله وادراك المتشكل انما يحتاج الخ) هذا
كلام تنزلى والا فقد صرح الشارح فى مباحث
القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد فى النفس
انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول ٢

الكذب) لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى جمعا بين هذه الآية و بين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلاشبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا اى) لا يريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لايكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لايحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هى (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهى ما لايتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفى الخاص لايستلزم نفى العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه) و يؤاخذه به (و يؤيده ان العبد لايريد الآلام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هى ادل على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد لله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لايراد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصى بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه و يمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مراداله لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصى على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (فى القرآن كثير ❊ خاتمة ❊ للمقصد الرابع (فى نقل رأى الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لاشر فيه اصلا (كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لايمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فعله) اى فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولا يتألم) به (سائح فى البر او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها و يريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند

۲ الاعراض فى محالها وهو ممنوع وتلخيصه ان كون الشئ ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجى وانطباعه فى النفس بحسب الوجود الذهنى فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية

قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن لاشك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم انه معدوم و يعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما و يعلم بالعلم الثانى انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور

قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع فى الزمان وكذا صفاته لكن لاشك انه مقارن له كما ان وهذه المقارنة تكفى فى اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلثة وبالجملة المكان مجتمع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكانى وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع فى الوجود وكذا الزمانيات قد لاتكون مجتمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع فى الزمان لايخلو عن اشكال فالاولى فى بيان عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال ان الله تعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لاباعتبار المضى والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلانى والعلم بهذا الوجه لايتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا اولا وهذا ظاهر عند التأمل

قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافى ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم فى هذه المسئلة فنافاة مذهبهم على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة لامجال لتخليصهم عنها ۲

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح * القبيح

عندنا (ما نهي عنه شرعا) نهي تحريم او تنزيه (والحسن بخلافه) اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اي حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقي حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولا بد اولا) اي قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و(ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن

---

٢ **قوله** الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لا يخفى انه اذا ارجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل

قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد يعبر الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول

قوله والصواب كما هو في الاربعين) رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار ومجهولا بآخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات

قوله ورد عليه بانه يلزم الخ) قد يجاب عنه بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل

قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالتعدد يكون العلم بالعلم نفسه وبوجه آخر فليتدبر

قوله في القدم والحدوث) اي الازلية والتجدد

قوله عالمية تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه

قوله سلمنا التماثل الخ) لا شك ان تسليم التماثل ٣

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لاتدرك بالعقل) لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع (او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين (الى اثبات صفة) حقيقية ا توجب ذلك مطلقا) اى فى الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل اوقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب (ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة فى القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائى الى نفيه) اى نفى الوصف الحقيقى (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما نقل عنهم فى العبارات الحدية قول ابى الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن فى شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله (و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر فى استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله (والذم قول اوفعل اوترك قول اوفعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التحرير فنقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان * الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح) لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اى بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لابد له من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا) نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اى عند المرجح الذى يتوقف عليه (والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (ولا اختيار للعبد) فى افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل فى مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها (فلا يسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) اى دليلكم (ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى (وايضا فانه) اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين (ينفى) ايضا (الحسن

تنزلى لابطال رأى المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شئ فى ذاته وصفاته

قوله كما فى الوجود) قال فى حواشى التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة

قوله والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية) قد سبق البحث فى جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبنى على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق

قوله وهى اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح فيما مر مرارا من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا فى بعض المواد لا ببرهان التطبيق بل لدليل آخر

قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل تعارض الآيات التى اوردها ام لا اختلف الائمة فيه فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تأويل المتعددة اصعب من تأويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا

قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغى لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجتمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام فى التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف اى لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغى ان يلتفت اليه

قوله اى على انه عالم) الانسب لما سيذكره الآن من ان حيوة الله تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول ههنا اى على انه عالم قادر ويريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء ٢

واقبح الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لانجوزه (وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك) اى تكليفا بما لايطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فهذا هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف فى الشرع بحسن ولا قبح و يستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لايطاق ولاقائل به (وايضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داع له يقتضى اختياره) الموجب (للفعل وذلك لاينفى الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وماقبله امانقض اوفى حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لاوقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة (واما الثانى) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقى) لااختيارى (انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لاتؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى (ونحن لانقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفى الفعل لالداع (عندنا جائز ولايخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذ لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذ كان مرجحه صادرا عنه اذ لابد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذ كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ماقررناه اشار بقوله (فمرجح فاعليته تعالى قديم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولايصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى مافيه من شائبة الايجاب (ولا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل (اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله (واما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولايكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذ لابد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى (واما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى و يوجب الفعل (يحصل) اى ذلك الداعى مع مايترتب عليه (لا بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف فى عدم الحكم) بالحسن و القبح (عقلا اذ لافرق بين ان يوجد الله الفعل) فى العبد (كما قاله الشيخ و بين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كامام الحرمين (وفى كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثانى) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائى (لو كان قبح الكذب ذاتيا) اى لذاته اولصفة لازمة لذاته (لما تخلف) القبح (عنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات (لايزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى) من ظالم (بل يجب)

٢ **قوله** لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) لفظة ما من عبارة الشارح اوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه اورده وحده فى اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر تنبيها على الخلاف اوعلى تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك

قوله ومن المعتزلة انها صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لامتأخروهم النافون لها القائلون بان صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لاينافى تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق

قوله فعليه بالدليل) اى فليتمسك بالدليل اوفالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ افادة للحصر

قوله فى انه تعالى مريد) قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده

قوله هى احاطة علم الاول) اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة

قوله من غير انبعاث قصد وطلب)فالاوامر والنواهى الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمى لفيضان الخير فى الكل والابعاد عن الشر

قوله وابى القاسم البلخى)هذا مع قوله فيما سيأتى قال الكعبى الخ يدل على ان ابا القاسم البلخى غير الكعبى وقال فى بحث القدرة فى شرح المقاصد ومنهم يعنى من المخالفين فى عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ماذكر ههنا يوافق مافى ابكار الافكار حيث قال فى بحث الارادة ومنهم النظام والبلخى والكعبى ولو ثبت تعدد البلخى والكعبى لتأتى التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا مخالف لما فى الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا فى افعال نفسه عند ابى القاسم البلخى انه موجدها وفى افعال غيره انه آمر بها ولما فى ابكار ٢

الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (ويذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمه قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا و يمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب) في ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح وتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لايكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ماهو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ماهو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (اونلتزم قبحه) اى قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثانى) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد في الدار) اذ لاقائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لايمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اى ترتب الحروف (وتقضى المتقدم منها) (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لان مالا وجود له لايتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لابد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولايمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية لامن صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى

(ذات)

٢ الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبى والبلخى فانهم قالوا ان وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه

قوله ان ظنه اواعتقاده الخ) انما زاد الشارح قوله او علمه به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفى صحة المعنى واما قول المصنف ان ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخصص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريفات العلم

قوله بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجئ في كلام الشارح

قوله زائدة على الداعى) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض

قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا) رد بان هذا المعنى لايصلح مخصصا لاحد طرفى المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لايخرج عن الايجاب

قوله وقال الكعبى هى في فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور في المحصل وغيره ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبى علمه به واما ماذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته الا في شرح الابهرى على انه قد يرد عليه بانه قول ابى الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير

قوله فلابد لتخصيصه الخ) ولايجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة على نحو مامر في الحياة لانه ينفى القدرة

قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسى في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المنفى لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه اشار المصنف حيث قال في مباحث الارادة من الموقف الثالث لااقول لايكون للفعل مرجح ٢

ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم به فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ (قيام المعنى) الذي هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان والحدوث) فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلولا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضي القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله (قلنا) لانسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم العقل باتصافه بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا) كالبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لاختياره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا) واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه) فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه) اى يتصور اشرافه على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان) (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى (لحسن) اى لم يمتنع (منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع و بعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذبا فلا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن المتنبي) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذي هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه

٢ على عدمه بل لا يكون اليه داع

قوله اى العلم بوقوع شيء الخ) اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على ان اصحابنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت هب ان العلم بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بانفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا له قلنا لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطلوا بالدليل السابق نعم يرد على المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا

قوله فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه في المبحث الثاني فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم التسلسل في الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا

قوله فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو ٢

اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) فى مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما فى سائر العلوم العادية التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم التباس (وسيأتى وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفى منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شئ كما مر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى انه عقلى نعم رعايته تعالى فى احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقدمر فى باب النظر) من الموقف الاول (*تفريع * اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها (للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التى ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا) اى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل)لا فى حسنه ولا فى قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) فى جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما فى الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان * احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اى فى الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (* ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضى اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومن جهة الاباحة اذ ما لا منع منه فمباح الا ان يشترط) فى الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا)لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه

* المقصد السادس * اعلم ان الامة قد اجمعت) اجماعا مركبا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة المتقدمة) اعنى قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزلة)فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء على اصلهم امورا) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا فى ابطالها

٢ عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج فى ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضى التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله فى القدرة وانت خبير بان الكلام حينئذ فى اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها فى الحالين كما مر فالحق فى الجواب هو التزام التسلسل فى التعلقات كما ذكرناه فى الموقف الثانى

قوله يدعون الضرورة فى استواء الخ) قيل الضرورى استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب هى عليه وغيره ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك فى ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفى فى فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى فى الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه اشارة

قوله اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تعالى مريد بارادة حادثة فى ذاته تعالى صرح به فى الابكار

قوله انه عند وجود المستعد الخ) اى المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ما ذكره كلام تخييلى لا تحقيقى اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثانى اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل .

قوله والمعدات قائمة بذواتها) اى بعض المعدات وهى الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفى فى حمل كلامهم على ماله توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا ٢

(الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية) ولا ينتهى الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب اللطف (ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لوكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلا يكون واجبا عليه (الثانى) من الامور التى اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فنختار انه لا لغرض) ولا استحالة فيه كما سيجئ عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع او ليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهو قبيح كما فى الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع يثاب دون العاصى (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير اثابته التى يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ان لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى *

﴿ حكاية ﴾ شريفة (تنحى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لو عمرتنى فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخى المؤمن (قال) الجبائى (نقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخى فبهت) الجبائى (فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء) صدر عن العبد من سيئة) كألم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى ايلامه) اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه

---

٢ قوله لانه خروج عن قانون الملة) ولان فى جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا

قوله والاظهر ان يقال وجه الاخذ الخ) اعترض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة فى الجملة وايضا محصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفى وقد يجاب عنه بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل فى شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه واو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما اذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم

قوله خاتمة فى ضبط مذاهب الخ) لا يخفى ان هذا الضبط الذى ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التى ذكرت فى الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكعبى وابى الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهى نفس ارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر فى بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار فى احد قوليه وهو انه امر ثبوتى معلل بذاته تعالى فهو فى التحقيق موافق لمذهب اهل السنة واذا لم يتعرض لابطاله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر فى ذلك بعد القول بالارادة وتعلقها بالذات هين ٢

لاعما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هووجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال من التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كابى هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض فى الدنيا) اذلايجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب المافيستحق بهذا الالم عوضا آخر و يتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع * (الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب اوتنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهواصل الاختلاف الاول وقدعرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق اوالكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لايظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز ايصال مايوصل عوضا للآلام ابتداء بلاسبق الم ام لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذيصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعنى ان المانعين من جواز التفضل بمثل مايوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام المجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجراله ولغيره وقيد العرض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور فى كلام الآمدى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائى وابى الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الابشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا فى زجر غاوعن غوايته وذهب عباد الضيمرى الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابوهاشم الى ان الآلام لاتحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذاعلم الله انه لاينفعه الابجهة التعويض فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التى لاتقاسى مثلها اولا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض فى الدنيا اوفى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو (فى الجنة) اوفى غيرها (وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها ❊ المقصد السابع ❊ تكليف مالايطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا) فى المقصد السادس (من انه لايجب عليه شئ ولايقبح منه شئ اذيفعل مايشاء و يحكم مايريد لامعقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما فى الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداية العقول وكان كامر الجماد) الذى لاشك فى كونه سفها (واعلم ان مالايطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه (او) تعلق (ارادته اواخباره) بعدمه (فان مثله لاتتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة) الحادثة (مع الفعل) لاقبله (ولاتتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لايكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ❊ واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فنامن قال اولم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره

٢ قوله و يبطل الاول انا نعلمه الخ) فيه انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد فى المفهوم وقدمر مثله مرارا

قوله و يبطل الثانى لزوم كون الجماد الخ) قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره فى افعاله الاختيارية فلايلزم كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هى الافعال الارادية فيؤل الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية فى الافعال الارادية وانه دور ظاهر اللهم الا ان يجعل ماذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية فى الفعل الاختيارى امر سلبى يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال فى شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص المحدود لايفيد تخصيص الحد والالم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان فى الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لوصح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتأمل

قوله انه يلزم عرض لافى محل) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان صفات البارى تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذالعرضية يستلزم التجدد المنافى لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لايلتفت اليه كما اشار اليه الشارح فى اول مباحث الاعراض

قوله وان نسبة ما لامحل له الى جميع الذوات سواء)قيل لانسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه مافيه

قوله فلايكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا فى الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشاؤه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لابغيرها من الذوات اعتبارى لاتحقق له فى الاعيان

قوله فلاحاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت ٢

وافسا) اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) اى فى الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لايكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لايكون متصور الاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لايكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولا مستلزم له صرح ابن سينا به) اى بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لامعلوم له) كما اشرنا اليه هناك ايضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لايعلم) اى لايعلم من حيث ذاته وماهيته ❊ الرتبة الوسطى) من مراتب مالايطاق (ان لايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه) بان لايكون من جنس ماتتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر اصلا (ام لا) بان يكون من جنس ماتتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لاتتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بمالايطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها ونمنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ماقالوه فى ايمان ابى لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل فى غير محل النزاع) اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يقول ماذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه ❊ المقصد الثامن ❊ فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة) وقالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لايجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) فى اثبات مذهبنا (بعد مابينا من انه لايجب عليه) تعالى (شئ) فلا يجب حينئذ ان يكون فعله معللا بغرض (ولا يقبح منه شئ) فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا ❊ احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لايصلح غرضا للفاعل الا ماهو اصلح له من عدمه) وذلك لان مااستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لايكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ماكان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لانسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ماذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ماهو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصلح ان يكون غرضا له) لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان غرض الفعل) امر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى

٢ لافرق فى ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحى والمريد فلم يدع الضرورة الدينية فى هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر .

قوله وكذا الحديث مملوّ به) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى ان ضمير مملوّ راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوآن

قوله ولا تأويله) اى لايمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لايثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الاشعرى السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر

قوله على مقدمات لاصحة لها) اى لجميعها بل الصحة انما هى لبعضها وهى الرابعة فتأمل

قوله المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التى قبلها ثانية باعتبار الوقوع فى اصل الاستدلال بل فى البيان الذى اورده وذلك لان الترتيب فى اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ماجعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله فى الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وماجعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة إتصف بها او بضدها

قوله والعمدة فى اثباته الاجماع) قال فى شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لايراه حجة اصلا او يعتقد انه لايصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المصنف لم يقل انه لاسبيل الى ماذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة فى ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف

قوله كيف وحجية الاجماع الخ) اى كيف يعول وذلك التعويل ايضا لايخلو عن خلل هذا مايقتضيه ظاهر قول الشارح فى آخر الكلام فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجية ؟

بكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا مما لا يتصور فى افعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شئ من الكائنات) والحوادث (الا فعلا له) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل فى وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشئ (الا به ليصلح) ان يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض) من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشئ منها فى وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل فى افعاله اصلا (وايضا) اذا علات افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذى هو غرض ومقصود فى نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى (احتجوا) اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى (بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) فى جوابهم (ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الافعال (فهو اول المسئلة) المتنازع فيها اذ نحن نجوزان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (امرا آخر فلا بد) لكم اولا (من تصويره) اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شئ من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية * (تذنيب * اذا قيل لهم) انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) فى الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وابر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم فى الدنيا) وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند المنع فلا يجدى دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى ايضا فيمكن التعريض له) اى للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها (الا يرى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبى) من ظالم يريد اهلاكه (او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما

الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان فى التعويل على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الاول اى كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ واما قوله فلا حاجة ينافى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص فى اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو فى اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

قوله مناقشة) هى انه لم لا يجوز ان يكون تفارق الحالتين بالهوية واما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل فالظاهر ان مرجعهما مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه فى اثناء بحث الكلام

قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفى الانكشاف وراء الانكشاف العلمى الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذى يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فالعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمى المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام

قوله فان وصفه تعالى الخ) وايضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر

قوله وانما لم يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف فى عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين فى المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما فى المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثانى فى المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته فى المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك ٢

يروى) من (ان افضل العبادات احمزها) اى اشقها (فذلك عند التساوى فى المصالح) فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن اين لكم ان ذلك) التعريض للثواب (اكثر من هذا) اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف *

المرصد السابع

فى اسماء الله تعالى) و به تنتهى مباحث الالهيات (وفيه مقاصد ﴿المقصد الاول﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا شك انه) اى تخصيص الاسم بشئ (مغاير له) اى للاسم كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره) فان هذا مما لا يشتبه على احد (بل) النزاع (فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (قد يكون الاسم اى مدلوله (عين المسمى) اى ذاته من حيث هى (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها) اى تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر انما هو فى لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع اوتطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوى لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة * ﴿المقصد الثانى فى اقسام الاسم﴾ اعلم ان الاسم) الذى

---

٢ علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة فى الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يأتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثانى فى المشموم وامثاله له تعالى على اثباته فى المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة فى هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط فى لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد فالعلة فيه ورود النقل المفقود فى المشموم وامثاله

قوله خروج عن المعقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل فى الوقت الثانى بخلاف السامعية والمبصرية

قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجويز خلو البارى عن الادراك السمعى والبصرى مع بقاء منشائهما اعنى السمع والبصر مذهب ابى الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشرنا اليه آنفا من ان الادراك السمعى والبصرى عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على زعمهم فليتأمل

قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) اى يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او بخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر فى التلويح من ان ٢٠

يطلق على الشيء (اما ان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو (اومن جزئها اومن وصفها الخارجي اومن الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لما بينا) من (ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالي (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما بعده من المقصد ﴿ المقصد الثالث ﴾ تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) اي لا يطلق على غيره اصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله (اذا تعبد

(وقيل)

٢ ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له.

قوله انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر

قوله كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف اعلى المعجزات واظهرها على ما هو ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفي فيه حصوله باقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره.

قوله وقدحت الاخرى في كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجيء عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشرنا اليه في اوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به

قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم

قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء ٢

وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هى كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لايكون الاما يريد (وقيل من لايصح التكليف الامنه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولايذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرأ عن المعايب وقيل)هو(الذى لايدرك الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه(منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لااله الاهو (ورسله) فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه (امابالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (فعلية فقيز) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر امابفعله) وايجاده (الامن)والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم فيرجع الى صفة العلم(و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن (الامين اى الصادق فى قوله)فيكون صفة كلاميه وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل معناه (لاابله ولاام وقيل لايحط عن منزلته) و بقرب من هذا تفسيره بالذى لايرام اوالذى لايخالف اوالذى لايخوف بالتهديد (وقيل لامثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب اوالاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عز بز) اى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على مايريده)فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لاينال) فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية(وقيل لايبالى بما كان وبما لم يكن) وقديعبر عن هذا المعنى بانه الذى لايتمنى مالايكون ولايتلهف على مالم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ماقيل فى) معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولايتصور ذلك على الاطلاق الالله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) اى المختص باختراع الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قديظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال مايخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه

٢ الآخر) الظاهر ان مراده من كل ماسوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان له انقضاء لابان لها اول كما فى الحرف المتوسط مع ان استدلاله ذلك مبنى على ان ماثبت قدمه امتنع عدمه والافلا دلالة للانقضاء على الحدوث

قوله لكنهم زعموا انهما قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على ان الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح فى مباحث التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ماذكر فى الكتاب موافق لما فى ابكار الافكار

قوله بل يخلقها الله تعالى فى غيره) خالفهم الهذيل فى نفس كن فانه قال قوله تعالى للشئ كن عرض حادث لافى محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلايكون شئ من المحال اجساما كانت اوغيرها الابعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشئ الآية هو ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الاهذا القول وهو لايقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى انك اذا قلت ماقولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لوقلت فى حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا مايقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شئ من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلايكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدى فى ابكار الافكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لايعود منه اليه صفة حقيقية كما لايعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن ٢

النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب و يزينها اكمل تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلاعوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ماينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر) وهو على التقدير ين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) اى الحكم (امابالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (اوبالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) فى العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة) وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما ماسبق (الحكم الحاكم) وقدعرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قدمر) معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلافرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه انه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقدير ين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية (العلى الكبير) هما (كالمتكبر) فى المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذى هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لايشغله شئ عن شئ) فرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر) فيرجع على التقدير ين الى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافى يخلق مايكفى العباد) فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى (وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما عملوا) من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجل (الكريم ذوا الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى) لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هواخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لايغفل عنه اصلا و يلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلايشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذوالحكمة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على ماينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهواتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى المحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور

٢ عن الكلية اى عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او بنفى كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لايخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقديقال مذهبهم ان الله تعالى خالق كلامه اولا فى العبد ثم لعبد خالق مثله تعالى شانه عمايقولون

قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ماكان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب فى الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهى اللوح المذكور فى المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلى للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم اذا عرفت هذا ففى قوله بخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اى بخلق الله دوالها لم يتم التقريب كما لايخفى وايضا يلزم التكلف فى قوله اوجبرئيل اوالنبى عليه السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف

قوله يعبرعنه بالالفاظ) المتبادر منه هو ان الكلام النفسى هو المدلول الوضعى للالفاظ الا انه لانزاع فى انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالاثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسى مدلول اللفظى وان كان لايخلو عن اشكال

قوله وزعم انه غير العبارات) الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم فى الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب

قوله اذقد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل و بعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن و بالسريانى فى الزبور و بالعبرى فى التورية و باليونانى فى الانجيل *بيت*

عباراتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير*

٢

بمعنى الصابر (اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لايشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لايفتقر فى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر المتين) قال الآمدى معناه نفى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لاتتناهى وفى عبارة الكتاب (هى النهاية فى القدرة) ولايبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية) اى النصرة فمعناه الناصر (وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى ان تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد معيد الخلق) بعد هلاكه (المحيى خالق الحياة المميت خالق الموت الحى ظاهر) مما مر (القيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) اى الذى لايفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد روى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات اى لاتركيب فيه وواحد فى الصفات اى لامشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اى الذى لايستفزه ولاتقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤل) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد مالاجوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولايزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لاتدركه اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه) من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفى مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادى يخلق الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة .

٢ **قوله** والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى واما معناه المتبادر فلم يتعرض الخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه

قوله اذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدد الاخبار لابد ان يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذى يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى لابد ان يكون علما تصديقيا لاتصوريا ففى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لايمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بان الخبر لما كان فى الشاهد مغايرا للعلم كان فى الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لاتختلف فى الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب اذ ذاك فيما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لايدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولايفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات

قوله واعترض عليه بان الموجود الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثانى فلما ثبت بالدليل ان الارادة هى الصفة ٢

﴿ الموقف السادس فى السمعيات ﴾

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة اوتتوقف هى على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) اربعة ثلاثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتى ايضا

﴿ المرصد الاول ﴾

فى النبوات وفيه مقاصد) تسعة ﴿ المقصد الاول فى معنى النبى ﴾ وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى (فقيل هو المنبئ)واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف و يدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبى مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شانه) وسطوع برهانه (وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) مسماه (فى العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا اوالى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولايشترط فيه) اى فى الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات (ولااستعداد) ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده)فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالاته) وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لايخفى (وهذ) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار)الذى يفعل مايشاء و يختار ما يريد(واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبى (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها)اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولايستنكر)هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى لامكانية (ولها نسبة) فى التجرد (الى المجردات) العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور مايحدث فى هذا العالم)العنصرى الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تتصل)النفس الناطقة (بها) اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد مافيها) من صور الحوادث (فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور ماتستعد هى لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها (و يؤيده) اى يدل على جواز ماقلنا من ان تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ماترى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وماعليها من التفاوت) فى ادراك المعانى العقلية (فى طرفى الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان غير ان يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لايكاد يفقه قولا و كيف) يستنكر ذلك الاطلاع فى حق النبى (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) انواع المجاهدات (اومرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (اونوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات و يخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لايبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ماذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لايجب للنبي اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لايختص به) اى بالنبى (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم)نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع المختص بالنبى (على اختلاف النفوس) فى صفاء جوهرها و كدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية

(وانتقاشها)

---

٢ المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع

قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسى مايعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظى عن النفسى تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل

قوله وليس يتجه عليه الخ)فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد فى صورة لايوجد فيها ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمامور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلانى لكن لا اريد منك الاتيان به وانما آمرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا لايقال ليس هناك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك فى الصورة التى ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل فى صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية و بكونه سببا ماذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل

قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام فى خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام فى الارادة والكراهة فتأمل

قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامى لان شرعية الحسن والقبح انما هى عندنا واما عندهم فهما عقليان

قوله وهو سهو من القلم فان القدرة الخ) قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثانى فحينئذ لاسهو اصلا نعم لايخلو عن نوع تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق

قوله و يرد عليه انما يجده الخ)اعترض عليه بانه يقتضى ان الرسول عليه السلام لم يأمرنا ٢

وانتقاشها بمافيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة (خطابية) لاتفيد الاظنا ضعيفا (وثانيها) اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه نفسه) فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولايستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة فى الابدان (وهى بتصوراتها مؤثرة فى المواد) البدنية (كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه فى غيرها) اى فى المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبى) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبى (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور فى كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان (بناء على تأثير النفوس فى الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) اى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبى) كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولا يستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه)من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقول كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) لانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اى صفة راسخة للنبى (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس فى معتقدهم (وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما (نفوس مجردة) فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات (وما له) اى مآل ما ذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له فى الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا (وربما خالف) ما ادعاه اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبنى نوعها (وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الآراء فيصير)ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا للقرار) اى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل)واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه)

٢ بشئ ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهى فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لاشك اننا مأمورون ومنهيون واذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبى عليه السلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بنا صريحا فى ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضى ذلك بل يكفى فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا

قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم ان يأتى بالفعل وقت عدمه واما لو طلب منه ان يأتى به حال وجوده فلا والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال

قوله فلابد فى الكلام ايضا من مخصص) فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه

قوله كتعلق الارادة لذاتها) فيه ان تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز فى غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او الايجاب فى الاوامر والنواهى ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما

قوله فانهما يدلان على ان الذكر محدث) رد عليه انهما لا يدلان على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا.

قوله الثانى قوله تعالى *انما امرنا لشئ الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل فى سورة النحل هكذا انما قولنا لشئ اذا اردناه وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا الآية

قوله لكونه جزءا له)هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشئ حين اردناه فى المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا فى الاستقبال والواقع ٢

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه فى المعاملات) وهى ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له (والمعاوضات) وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر اولم تحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بنى نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا و يزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم فى التعاون من معاملة ومعاوضة تجرى بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله (ولو لا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) اى مدت عنقها (الى ما بيد غيره وطمح) اى ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر لحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) اى الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اى القتل (والمرج) اى الاختلاط (واختل امور المعاش والمعاد فوجب فى الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) اى كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه و به قوامه سيما الانسان) فان العناية به فى الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداه من تلك الانواع (وهذا) اى وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبى سبب للانتظام فى المعاش والمعاد فيجب ذلك فى العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام فى مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء ❋ المقصد الثانى ❋ فى حقيقة المعجزة وهى) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور ثلاثة (عن شرائطها و كيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة ❋ البحث الاول ❋ فى شرائطها وهى سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان التصديق منه) اى من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول) التعريف (مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا تقدرون عليه) اى على وضع ايديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفى كلام الآمدى ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه ❋ الشرط (الثانى ان يكون) المعجز (خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتى وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس فى كل يوم و بدو الازهار فى كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه فى ذلك حتى الكذاب فى دعوى النبوة (وشرط قوم) فى المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبى) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما فى عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ❋ الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اى لمدعى النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل) بان دعا الله فاظهره

❋ فيكون ❋

فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء اطلق عليه القرآن وجعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثانى كما لا يخفى

قوله اما التأخر عن الارادة الحادثة) ان كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الارادة لا فى محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها

قوله فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم فى القديم بالذات وعدم تأخره عن شئ لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل

قوله والمختص بزمان معين محدث) اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضى فلان الانتفاء فى الحال او الاستقبال ينافى القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

قوله الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه احكمت اى لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع به ثم فصلت تثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر

قوله وعربيا اخرى) دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون عبريا اخرى فبضم ان التوراة ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير

قوله السادس انه معجزة الخ) للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه انه ظهر فى يد النبى عليه السلام ولم يظهر فى يد غيره فيكفى مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته

قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذ لا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

قوله ولا ارسال فى الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل و يمكن ان يصار ايضا الى الحذف اى لا ارسال فيما قبل الازل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر

قوله ولا شئ منهما يتصور فى القديم) للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته

٣

فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر) كشق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لايكون ما ادعاه واظهره) من المعجزة (مكذباله فلوقال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لوقال معجزتى ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لايخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدى لااعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (واوخر ميتا فى الحال) قال القاضى (بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لافرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار فى الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لايجب تعيين المعجز) بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضى لاحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لايكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف اومتأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لايعقل فلوقال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه و يطالب به) اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) فى اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لاخلق ذلك الشئ فى الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناه) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لوكان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل) ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون ايضا (فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود بوجودها فى عصر لانبى فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولايمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ماهو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولايخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها) و بلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلا دعوة و كلام مما لا يقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلنى نبيا) فهو (كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) فانه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى (فهذا) الذى قررناه انما هو (فى) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما المتأخر)عنها (فاما) ان يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف

---

٢ **قوله** والحق مااختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية

قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون فى اللفظ يكون فى المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى

قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لايجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لابسبب اختلافه فى ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لايجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شأنه تأتى الايجاد به والارادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف فى نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لاتوجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولوسلم فهو موجب للاختلاف فى نفس القدرة لان القدرة مؤثرة فى الوجود والوجود عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه فى ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تأثير القدرة فى آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة وليس كذلك وايضا ماذكره وان تمشى لهم فى القدرة والارادة لم يمش فى باقى الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة فى اثر ماقال الآمدى فى ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه ذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

قوله فانما هو بحسب التعلق)وهذا التعلق ازلى عند الشيخ ابى الحسن الاشعرى وبعض الاشاعرة وحادث عند ابى سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين ٢

المتقدم بزمان يسير فانه لايدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا فى وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقبل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخر) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار ❊ البحث الثانى فى كيفية حصولها ❊ المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يحييهم ويسعدهم فى الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط فى النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن كما نشاهده فى المرضى) من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذى تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالو امسك) اى زمانا لو امسك عنه (فى) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك فى المريض كان جوازه فى المتوجه المنخرط فى سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر) فى المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفى به منة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف فى اجزاء بدنه ❊ البحث الثالث فى كيفية دلالتها ❊ على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لانفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهى عندنا) اى الاشاعرة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) اى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه فى الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال

٢ وان توافقا فى ان الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدى فى ابكار الافكار اختلفوا فى وصف كلام الله تعالى فى الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعرى ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام فى الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق فى كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل

قوله فذلك الكلام الواحد) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان فى الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى واما اذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل

قوله فجاز ان يوجد جنسها بدونها) كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتبارى بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلى ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الابهرى

قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب فى الكلام ينافى حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لا يتأتى فى القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا يطلع عليها

قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعا) فان قلت لا يخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص ٢

ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذى ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح و يدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى فى افادته العلم الضرورة العادية) اى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه فى حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ و بعض اصحابنا انه) اى خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) فى نفسه (لان لها) اى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اى ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز الخارق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو احد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) اى انخراق العاديات (عن مجراها) العادى (جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال *تذنيب* من الناس من انكر امكان المعجزة) فى نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك) فى المقصد التالى لهذا المقصد (شبههم باجوبتها *المقصد الثالث* فى امكان البعثة و بحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لاعذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلوه) اى خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجبائى لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه ايضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اى مبنى (على اصلهم) الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) فى مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف *الاولى من احالها) اى حكم باستحالتها لذاتها *(الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو البعثة (عن التكاليف) باوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها * (الثالثة من) جوز التكاليف و (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها * (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون المعجزة * (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة *(السادسة

٢ انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافى امكان عدم الارسال فى نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر

قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يخفى ان الظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور فى المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص فى الفعل والمتنازع فى جوازه الثانى لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح فى توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب فى كلامه اللفظى وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص فى فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهرى وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل فى المتن فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا ان لا يكون كاذبا فى كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص فى فعله غير القبيح العقلى الذى نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره

قوله لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهرى فى تقرير هذا الوجه الثانى لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك فى كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذى يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التى هى مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبناه اعنى التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر

قوله واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه

من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنهما فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لايفيد العلم اصلا بل الظن وانه لايجدى فى المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها * الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى (الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك) اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر (لا يحصل الا بغامض النظر) لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره من الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شئ * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت مصلحتهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا * الطائفة (الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التى لا تخلو هى عنها وايضاهى لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذى هو لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار فى الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما (والتكليف حينئذ) اى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا احجم عنه (وهو) اى الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف

※ اما ※

[ت]عالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان [يمت]نع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة [ان] من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو [عل]يه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الخ ممنوع [ود]عوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام [فى] الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك [بل] فى النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا [شي]ئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه [و]هذا الجواب بعد ما قيل فى بيان مغايرة مدلول [الخ]بر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم [خ]لافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على [امت]ناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث [بل]زوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه [ام]تنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع [مع] السند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى [س]بحانه فتأمل

[ق]وله انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان اثبتها الاشعرى فمحل بحث

قوله مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها) لانها التى ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الا منها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسى ولا شك ان من اثبت المعنى النفسى جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب فى الكلام اللفظى كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظى دليلا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى فى نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتأمل

قوله فهو تصديق فعلى الخ) اعترض عليه بان التصديق الفعلى انما ينتهض حجة اذا لم يجوز النقص فى فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح ٢

امالاغرض وهوعبث) قبيح (اولغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (اوالى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع اونفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذبتك ابد الآباد ولاشك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين الطيعين (معارض بمافيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولاشك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (امامع) وجود (الفعل ولافائدة فيه) اصلا (لوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذاكان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (واماقبل) وجود (الفعل وانه تكليف بمالايطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذلايمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بمالايطاق باطل عندمن لايجوزه وهوظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لايقول بوقوعه ولاان) اى ولايقول بان (كل تكليف كذلك) اى تكليف بمالايطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بمالايطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر فى معرفة الله تعالى ومايجب له) من الصفات (و يجوز و يمتنع عليه) من الافعال (ولاشك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيماذكر (تربى) اى تزيد وتفضل (على ماتوقع مماكلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول مامر فى مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا انها تعلقا بالفعل يسمى كسبا و باعتباره حاز التكليف به فلا يكون تكليفا بمالايطاق بالكلية (و) جواب (الثانى) ان يقال (مافى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة) التى هى (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ممالايجوز *(و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض فى افعاله تعالى مع ما اجبنابه الثانى) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفى ذلك اهانة له وان لم يستجاب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كامر والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وماذكر من انه لافائدة فيه حينئذ لوجوبه فانمايتم اذا وجب الغرض فى افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بمالايطاق لان التكليف (فى الحال) انما هو (بالايقاع فى ثانى الحال) لابالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اى الاحداث (ممالاشك فيه فماهو جوابكم) فى الاحداث (فهوجوابنا) فى التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى تربى شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلافائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غيران البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ماحكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وماحكم بقبحه يترك ومالم يحكم فيه بحسن ولاقبح يفعل عندالحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها

العقلى كما مر آنفا فلايتم ذلك الاستدلال ايضا الامع القول بثبوت القبح العقلى وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واخذا بالاسهل وجوابه ان جهة التصديق الفعلى معلومة بحسب العادة سواء جوز النقض فى الفعل ام لاالايرى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك فى القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض فى فعله قطعا كيف ولاشك فى الجواز فى هذه الصورة اصلا

قوله كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصحف) واعلم ان اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ماهو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك اولسان النبى عليهما السلام واوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا

قوله فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى) اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان مايقرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص

قوله مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشئ بلفظه فالمقروء

دفع المضرة فواتها (ولا يعارضها بمجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير تبحه (و يترك عند عدمها للاحتياط) فى دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن و القبح والمنفعة والمضرة (و بيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود)ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يحرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (و يقعون فى المهالك قبل استكمالها) ى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته)اى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وفيه تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما يأتى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ * الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا تثبت النبوة اصلا (لان تجويز خرق العادة سفسطة واو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما و دهنا واوانى البيت رجالا) كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام و كون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (و يوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل (ولا يخفى ما فيه) اى فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما فى الامثلة المذكورة (لا ينافى امكانها) فى انفسها (وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبى (و كرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما قصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق)فى دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (او لمزاج خاص فى بدنه) هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية (او لكونه ساحرا) ماهرا فى السحر (وقد اجمعتم على حقيته) اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد

هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا فى المحال كلها ولا يعتبر متباينا الا بتباين الحروف والهيئات

قوله فجوابه ان ذلك الترتب الخ) وقد يقال القول بان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض و يندفع بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى و بالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا و بهذا التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه فليتأمل

قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه) يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اى لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفى لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت و يحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له فى الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلانه لا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم كما مر فى جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم

قوله ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب؟

خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى (او الطلسم اختص) هو (بمعرفته) يعنى ان سلم امتناع السحر فى نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها بها تم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (او الخاصية بعض المركبات) اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره (الثانى) من تلك الاحتمالات (استناده) اى استناد المعجز (الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبى فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا (او الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اى مدعى النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بعلم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا فى الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع ان لا يصدق به التصديق) اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى (اذ لا غرض واجبا) فى افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) اى الغرض منه (غير التصديق) له (كايهامه) اى ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبى آخر) موجود فى جانب آخر او يكون ارهاصا لنبى سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى قبل مبعثه وكالنور الذى كان فى جبين آبائه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يقبح عندكم منه شئ) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدى) الصادر عن المدعى (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم فى بعض الاقطار (او لعله) اى القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعى ومواطأة معه (فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته فى ابتداء امره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة اتباعه (او شغلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه) اى عن المدعى ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (او ظهر ثم اخفاه اصحابه) اى اتباع المدعى (عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية (لا يبقى لها) اى للخارق الذى سمى معجزة (دلالة على الصدق ❊ الجواب الاجمالى ما قررناه غير مرة) اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافى العلم العادى) كما فى المحسوسات (و) الجواب (التفصيلى عن الاول انا بينا ان لا مؤثر فى الوجود الا الله)

٢ الكيفية وهى القوة وسيجئ نظيره فى بحث ان الايمان هل يزيد وينقص

قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ) ان ارادوا حصر الطريق العقلى فيما ذكر لم يفيدوا وان ارادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ ثلاث الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت او سلم فلعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يجديهم بما ذكروه نفى صفة غير السمع بالكلية فتأمل

قوله فنحن مكلفون الخ) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الاخبار نظيره الفاء فى قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اى اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبركم انا مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضى قوله اذ هو بقدر وسعنا ان نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التفريع يقتضى عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبى عليه السلام على شئ منها فتدبر

قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يقم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبى عليه السلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء فى التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره

قوله ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن

قوله وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالفه ما ذكره فى حواشى التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخروهم يوافقون الفلاسفة فى القول بان الصفات عين الذات

قوله صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم ٢

فالمعجز لايكون الافعلاله لاللمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حدالاعجاز) الذى هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابراء الاكمه والابرص (كما هومذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لايلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حدالاعجاز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر ايضا) انه لاالتباس (او) يكون (معه) ى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلابد من) احدامرين اما (ان لا يخلقه الله على يده اوان يقدرغيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى ان لاخالق الا الله) فلايكون المعجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لاتبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لاتقع) الكرامة (على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجزة (بانهما مع دعوى الولاية دون النبوة على التقادير) كلها (فالفرق بينها و بين المعجزة ظاهر) فلاتشتبه احديهما بالاخرى (وعن الرابع انالانقول بالغرض) اى لانقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قدمر) فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) فى دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم واموالهم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها) اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له احد) ولايتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدور الغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذبه يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلووقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية ❊ الطائفة (السادسة) من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم (لوجوه ❊ الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم وكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لاتفيده) اى لاتفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده) شئ من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة ❊ (الثالث لواوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما

بالبقاء ولايوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظى

قوله كما فى اول الحدوث) هذا انما ينتهض فى المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لايفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لايدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعنى الوجود المستمر

قوله منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذى هو تحقق الوجود بدون البقاء وماذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذى هو تخلف الحكم عن الدليل

قوله لم يكن الوجود باقيا) اى فى الزمان الثالث لافى الزمان الثانى لايقال لايلزم من عدم بقاء البقاء ان لايكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمى لانا نقول قد سبق فى الامور العامة ان العدم الطارى على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الايرى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لايجوز ان يبقى الوجود ببقاآت متجددة كما هو مذهب الشيخ فى سائر الاعراض فان قلت الكلام فى بقاء الواجب ولايتجدد صفاته قلت او سلم كان ينبغى ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق

قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث اما اولا فلانه يجوز حينئذ ان يكون بقاء البارى تعالى ايضا نفسه واثبات ان البقاء لايحتاج فى البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق فى نظائره وذلك لان دليله الذى استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدونه كما فى ثانى زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هى بقاء البقاء والحاصل ان دليل النافى يتم الزاما وان لم يتم برهانا

قوله ويرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث د

(هو الخبر الاخير) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ ❊ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح ❊ وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (الحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لا موجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لا تجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا و يقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيد العلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع) فى نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لا انا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظرى فتدبر ❊ الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى اتى بها مدعوا الرسالة (فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بعثة (وذلك) الذى لا يوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش فى) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن) مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (فى المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض

٢ اشرنا اليه فى الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما تكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانها لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب اعنى كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لامكن توجيه الايراد بان خلاصته هو ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل ان ما تكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون اعادة لما ذكره فى الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه بان هذا الجواب رد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا ابطلانه فى نفسه فان ذلك القدر يكفى ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها فى الزمان الثانى فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات فى الزمان الثانى فتدبر

قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيارا للشق الثانى حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير فى وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود فى الزمان الثانى كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر ٣

فى افعاله تعالى (ففاته) اى غاية ماذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) فى تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) فى نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بهـا على ان فى التعبد بما لا نعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب) يعنى ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ فى العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء فى التكاليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة * ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك * الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواترة تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها (واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره * ﴿ الكلام فى القرآن ﴾ وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعى الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض (يكون معجزا فقدمر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه القادحين فيه فى فصلين * الاول فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه) اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) اى اواخرها (وفواصله) اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يعهد مثلها) فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ) واهل العربية ثم انهم (قالوا) فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها (عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان فى البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولاشك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) فى اثبات اعجازه (الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى فى المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها) باسرها (من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل) اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل

قوله معلل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بان البقاء معنى تعلل به الوجود فى الزمان الثانى الا ان مراد المانع هو الايماء الى ان ماذكر لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفى فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وان كان مردودا بما ذكره فى شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات فان قلت وجود الشئ فى الزمان الثانى عين وجوده فى الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا او تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق فى ثانى مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم اياه ايضا والوجود فى الزمان الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف تعلل به فى الزمان الثانى مع استحالة تبدل استغناء الشئ بالحاجة قلت لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الى الخارج

قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ) فى العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود فى الزمان الثانى على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات واذ قد عرفت ان الوجود فى الزمان الثانى يلزم ان يكون عين الوجود فى الزمان الاول ومن البين ان العين فى الزمان الاول لا يصير غيرا فى الزمان الثانى اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف اى استمرار الوجود الحاصل فى الزمان الثانى و يدعى انه غير الوجود ولو فى الزمان الثانى على ان اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او الوجود فى الزمان الثانى زائد على اصل الوجود فكان الاهم ان يتعرض له فتأمل

قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود فى الزمان الثانى واما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود فى الزمان الثالث ثم لاشك ان اصل الامر الذى علل به الوجود فى الزمان الثانى انما يكفى للوجود فيه واما للوجود فى الزمان الثالث

والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات (بحيث) اى وجده مشتملا عـلى فنون البلاغة بحيث (لايرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الاوجده فيه احسن مايكون) فالقرآن مشتمل على جلتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته فى تزيين كلامه (الاعلى نوع اونوعين منه) اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة (ور بما لورام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيناز بنوع واحد من انواع البلاغة عـلى وجه لورام غيره فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلانى (هو) اى وجه اعجازه (مجموع الامرين) اى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون) فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل) وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب كانت قادرة عـلى كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابو اسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عنـد توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهـذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة) يعـنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليهـا وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل ﴿الثانى﴾ فى شبه القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لايلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اى فى وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لايصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه) فلايكون موجبا للاعجاز (وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه) واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (تزعمون التحدى بها و يتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما فى البلاغة (بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها) الذى قيس اليها (ولا بد فى المعجز) الذى يستدل به على صدق المدعى (من ظهور التفاوت) بينه و بين ما يقاس اليه (الى حد تنتفى معـه الريبة) حتى يجزم بصـدقه جزما يقينا * الوجه (الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القرآن حـتى قال ابن مسعود بان الفاتحـة والمعوذتين ليست من القرآن مع انهـا اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) فى كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقرير ما مر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حـد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عـدالة ولا الى بينة او يمين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) فى الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها احد معين) تقف عنده

٢ فلايكفى بل لابد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لايبقى فرق بين معنيى البقاء فى ان الوجه الاول ينفى كليهما المهم الان يقال ان معنى الامر الذى علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحـوادث والاظهر ان مراده ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه فى الزمان الثانى ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل

قوله كالعرجون القديم) العرجون عود العرق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة

قوله فكذا القدم الذى هو التقدم بلانهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع احدهما ولو سلم الاتحاد فى النوع فوجودية فرد من نوع لايستلزم وجودية فرد آخر

قوله ثم الاوجه لصحته) لانهما للنافين لا للمثبتين

قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا فى حيز) فى العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود ليس بسلبى

قوله قلت ان الصفات السلبية لاتعلل) اى لاتعلل بالوجودى فيكون هذا السلبى او سلبى آخر نفس القدم لامعلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان

قوله اذ مقرر فى الاوهام الخ) دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقا اعظم منه

قوله اذ ذلك تعدى بالى) والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة

قوله اثبته الشيخ الخ)سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه فى الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شئ هالك الا تلك الصفة فيلزم هـلاك باقى الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح

قوله بل لايجوز وضعه الخ) لم لايجوز ان يعلم النبى عليه السـلام الذى هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل فى المتشابهات وحصر فائدة الوضع فى فهم المعنى ممنوع

قوله اى بقدرة كاملة)لان العمل باليدين

يشعر بالتكلف فاذا اسند الى البارى يراد به الكمال

قوله فلبى فلبى يدى مسور) اى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثانى بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى مابعده كما فى لبيك على ماصرح به فى الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيدا للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى انى دعوت مسورا لاجل ما اصابنى من الحوادث حتى ينصرنى فاجابنى ثم قال فلبى يدى مسور اى فالبى يدى مسور البابا بعد الباب اى اقيم فى طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا اعانه باليد

قوله وهو فى غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالبـاء كما فى الآية

قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النسـاء واستقرارها فيهـا والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا بخلقه تعالى وهذا الوجه ادخل فى التقريع على ابليس كما لايخفى لكنه لايطرد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدرة بلا مرية وايضا لايظهر حينئذ وجه تثنية اليد

قوله تجرى باعيننا) قيـل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد

قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا الاعيان والاقبال صفتان زائدتان كما قال الآمدى

قوله مما لايلتفت اليه) ابطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويلا صحيحا كما ذكر فى امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهمـا اعيانهما بل اراد بذلك مايدفع شدتها و يسكن سورتها و يقطع مسـاءتها كذا فى المظهر

قوله الحادى عشر) هـذا خطأ من جهة العربية والصواب الحـادية عشرة بان يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط ٢

ولا تجاوزه (ولا بد فى كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثـله اهـل زمانه (ولو كان ذلك معجزا لكان) ماأتى به (كل من فاق اقرانه فى صناعـة) من الصناعات فى عصر من الاعصار (معجزا وهو ضرورى البطـلان واما مذهب القاضى فلان ضم غـير المعجز الى مثله لا يصـيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئـذ (معجزا ومراتبه) اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) فى الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ماخلا عنه) اى عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه (قال وما علمناه الشعر وفى القرآن ماهو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع كسرة الميم فى و يخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) اى وفى القرآن ماهو شعر لاسيما (اذا انصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثانى ان فيه كذبا اذ قال مافرطنا فى الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولاشك انه لا يشتمل) القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم * الرابع فيه تكرار) لفظى (بلا فائدة كما فى سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوى (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحـا وانما قلنا بكثرة الاختـلاف فيـه (لانه) اى الاختـلاف (اما فى اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصـان والـكل موجود فيـه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثـل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثـل (فكانت كالحجارة بدل فهى كالحجارة و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسـارقة * واما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصـان فهو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم) ففى هذه القراءة زيادة وفى المشهورة نقصان (و) كذا الحال فى قوله (له تسع وتسعون نعجة انثى * واما) الاختلاف (فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الماضى ورفع الرب (والاول دعاء والثانى خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة وضم البـاء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (فى كثير من الخطب والقصـائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف و يظهر ذلك كل الظهور فى مقـدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختـلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز * واما القول بالصرفة فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز و)

على هذا القول بكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثانى) انهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه (وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعارضونه بما اعتيد منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة ﴿ والجواب ﴾ عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان نقول (قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز (معجز وانما وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبالغ) مبلغ صحبها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه) بعينه (يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة (وكان من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل) من حيث هو كل ولا للجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغة ﴿ واما الشبه ﴾ القادحة فى ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صنعة البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) فى اثبات النبوة (كون القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لا استرة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرنا (انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا فى (بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز) بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (واما البسملة فالخلاف) فيها متحقق بلا شبهة الا انه (فى كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا فى كونها من القرآن) فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع

٢ التاء من عشر لان سقوطها من الثلثة الى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التأنيث التاء فى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد و بمثل هذا يقال فى المذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة فيه لا يجدى كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج امر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج

قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلايم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له

قوله وانه غير القدرة) وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة

قوله للممكن ذاتى) قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتى بجوابه

قوله وحينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة و بالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات ٢

القرآن فيمايأتى به الواحد من آية اوآيتين انما هو (فى موضعه) من القرآن (وفى التقديم والتأخير) فيما بينه و بين الآيات الاخر لا فى كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبى) عليه السلام (كان يواظب على قراءته فى صلاته) بالجماعات فالآتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة اوالتحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لايضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع اومقدار سورة طويلة اوقصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد)هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى واظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها اوكانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهيم) لما لاثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يلقف سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما(فرعون) فانه(لقصوره) فى هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر ✽ وكذا الطب فى زمن عيسى)عليه السلام فانه كان غالبا فى اهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل فى بابه (علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بعامى و بقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال(وتعريض النفس والمال)والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لايكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجزة) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجماعا (و به) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فأن يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لايجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف ✽ واما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع اوزيادة اونقصان) واذا غير شئ

٢ قوله حتى بدت نواجذه) الناجذ احد الاضراس وللانسان اربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل

قوله تباشير النجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوائله وكذلك اوائل كل شئ والتباشير البشرى ايضا

قوله والكلام فى الصحة وفى الوقوع) فان قلت لم لم يقتصروا على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا سمعى اذلا وثوق على الدليل العقلى ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعى وليس فى ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا ان يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف و بالجملة فى الطريق الذى سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذى هو المقصد الاصلى

قوله فههنا ثلث مقامات المقام الاول) فى العبارة مساهلة لانه لايخلو اما ان يكون المقامات جمع مقامة اومقام فعلى الاول ينبغى ان يقول المقامة الاولى بالتأنيث وعلى الثانى ينبغى ان يقول ثلثة مقامات

قوله ونفاه آخرون) يرده ان الدليل السمعى الذى سيذكره يدل على جوازها فى الدنيا

قوله والحق انه لامانع من هذه الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق فى المنام بمثاله لابمثله اذلا مثل له قال الغزالى وكذا رؤية جبرئيل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى وغيره وفيه نظر اذ لايكون الآتى بالوحى نفس جبرئيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد مالا يخفى وقد اشار اليه الشيخ فى مفتاح الغيب

قوله عائدة الى تأثر الحدقة) فان قلت لارؤية حال التغميض مع ان التأثر باق كما ستعرف به فكيف يعود الرؤية الى التأثر قلت الرؤية عندهم هى التأثر المخصوص القوى الذى لايوجد عند التغميض

قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله ان ٢

من ذلك خرج عن اساوب القرآن (ثم ان الشعر ماقصد وزنه وتناسب مصاريعه وانحاذرويه و) ماذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلاتغير ليس كذلك فلايكون شعرا الاترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقا) اى بلاقصد (على الشذوذ لايعد شعرا ولاقائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولا كلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة و يقصد بها بعض تلك الامور قصدا و بعضها تبعا وتعكس اخرى (واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان اباعمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وابا اباها * قد بلغا فى المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لماذكر بل هو (مخصوص بهذا) اى بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل مثل ذلك (فى الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا و بين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى (وقيل ضمير الشان مقدر ههنا) اى انه (واللام) حينئذ تكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذهى (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية) مثل ماقيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر (وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان مانقل منه آحادا فمردود) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا (ومانقل) منه (متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلايكون الاختلاف اللفظى اوالمعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفى عن القرآن هو (الاختلاف فى البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا لحد البلاغة و بعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لايخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها (او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لافائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على مامر فى تقرير الشبه فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

الكلام فى سائر المعجزات

اى ماسوى القرآن وهى انواع * الاول انشقاق القمر على مادل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة * النوع (الثانى كلام الجمادات

---

٢ ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفى الجهل و يثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لايسئله العاقل مع ان السؤل متحقق فتعين الامكان

قوله وماعلق على الممكن فهو ممكن) اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشئ ذاتى غير معلق على شئ واجيب بان انعدام العلة التامة على على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة و يجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذى فى مرتبة الامكان الصرف بحيث لايشوبه امتناع لا من الذات ولا من الغير ولاشك فى ان امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ماذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالته بالعرض و يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل

قوله بل على تقليب الحدقة) فان قلت هذا ليس كما ينبغى لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعنى الرؤية هذا غاية مايقال وفيه نظر لان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى الموضوع له عند الشارح كما حققه فى شرح المفتاح

قوله ضرورة مع انه يخاطبه) اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لايكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية فيؤل الى الرؤية و بمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئية ليس بلازم للرؤية فلايصح قولهم بل نجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها نعم يردان يقال خطاب موسى عليه السلام اياه تعالى لايفيد العلم به ضرورة الايرى ان نخاطبه تعالى مع ان ٢

قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حينما اكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين (ولما طالب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض) اي تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان ابا سعيد الخدري رضي الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنمه بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما ومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (ارأيت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لمفارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت

٢ وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضروري فليتأمل

قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني اي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة

قوله من اعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاولى

قوله وايضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

قوله وفي اخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة الخ

قوله بل كان يجب عليه ان يردعهم) وفي الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا يرى انهم بعد ما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقعن عليكم وقالوا له بعد ما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال اصلا

قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا قالت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام ٢

حركات الجمادات لديه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في صور متعددة
منها ماروى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة
وقرأ على التور ماشاء الله ان يقرأ وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا والتور على حاله *
النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه
ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال
للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون
حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب
فمنه ماورد به القرآن ومنه مانطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت
بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي
ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى
بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث
عن هذا الجنس وجده كثيرا) لايحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان
لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلاشبهة (كشجاعة علي وسخاوة حاتم
وهو كاف) لنا في اثبات النبوة * المسلك الثاني * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاه
الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه ايضا (الغزالي) قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال انه
(الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط
لافي مهمات الدين ولافي مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل
قبيح لاقبل النبوة ولابعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ
الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة
مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى
عوتب بقوله ولاتبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا
عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية
التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع (واحكامه الحكمية) التي فصلت في الكتب الفقهية
(واقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد
ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها
بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المندرج في المجرورات
الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما
عطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لايدل على نبوته) لان امتياز
شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لايدل على كونه نبيا (لكن مجموعها ممالايحصل الاللانبياء)
قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ماقررناه
(فلا يرد ما يحكى عن افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا
والآخرة * المسلك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام
في التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
وصفته كيت وكيت فاعلوا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك وما ذكره مجملا
فان سلم فلايدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلايجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم
دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلايثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) في اثبات نبوته
عليه السلام كامر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع *

٢ مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى
كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل
تأمل

قوله فلم يحتج موسى في زجرهم) هذا اذا كان اخذ
الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام الرؤية
كما هو المفهوم من قوله تعالى فاخذتهم الصاعقة
بفاء التعقيب بلامهلة

قوله والجواب ان العلم لايقبل التفاوت) هذا
مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول
الجمهور وليس بمختار المصنف

قوله وجبرئيل ليس برب) لان الرب المقيد
وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله
تعالى ارجعي الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما
لايليق بشان ابراهيم عليه السلام

قوله والازم الاضمار في الكلام) بان يقال مثلا
التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض
على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه
فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار
الجبل من حيث هو اي من غير تقييد بكونه حال
الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق

قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه
الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان
مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن
ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور واجيب
بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم
حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا لاعلى
الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك
الجزم

قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد
عليه ان تمييز احدهما من الآخر ولو باستعمال البصر
لايستلزم رؤية الطول والعرض الا نرى انا نميز
الافطس من الاعمى مع ان الافطسية والعمى
ليسا بمرئيين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية
الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان
المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير
ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتمييز الاعمى
من الافطس من حيث هو وذلك يحتاج الى معاونة
العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بان الكلام
في ثبوت الفرق فتدبر

قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ٢

وأرتضاه الامام الرازى انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعملية) بالاعمال الصالحة (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه فى اقطار الآفاق (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان النبى هو الذى يكمل النفوس البشرية و يعالج الامراض القلبية التى هى غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فى علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام الرازى فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة و بينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين (واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقد مر مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اى اليهود المنكرون (بوجهين ✲ الاول ان نبوته تقتضى نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه بدل) اما (على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) اى فى الحكم المنسوخ (مصلحة لا يعلمها) اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) اى الندم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) فى الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح فى الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على ما يجب رعايته (وفى) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لا يجوز ما ذكرناه (والمحكوم عليه هنا) اى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثانى) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اى بيان انه نفى نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى) وهو تصريحه بعدم دوامه (فانه لو قال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى حجة له) اى لمن يدعيه (فيه) اى فى جواز نسخه فلابد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى

محال) فان قلت لعل للطول جزأ خارجيا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لاقتضاء اصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما فى الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول

قوله لما مر فى مباحث العلل) فيه ان المراد بالعلة هنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به و بطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى

قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزأ من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزأ من العلة التامة وان لم يكن جزأ من المؤثر فى الوجود

قوله لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام

قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئى هو اللون السارى فيها فلابد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى حينئذ

قوله وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذى هو معنى وصفى ضرورى والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو امر نسبى ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز فى الايقاع مثلا والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار السارى للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافى رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر

الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد باتفاق بيننا و بينكم (والجواب منع تواتر ذلك)اى دوام السبت (عن موسى ولو كان كذلك) اى متواترا كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبى يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعى) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها فى التواتر (لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ❊ ❊المقصد الخامس فى عصمة الانبياء❊ اجمع اهل الملل والشرايع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفى جواز صدوره) اى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) ابو اسحق (و كثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضى) ابو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (واما سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (فهى اما كفر اوغيره) من المعاصى (اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة و بعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اى اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق اوعدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبائر اوصغائر وكل منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة اوبعدها (اما الكبائر) اى صدورها عنهم عمدا (فمنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) اوعلى سبيل الخطأ فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ فى التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخسية) وهى ما تلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة

٢ ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتأمل

قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ)فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرطه قوله والالقام الخ ممنوع لان لازم الشئ لا يفارقه قلت لازم الشئ ايضا لا يكون نفس الشئ

قوله والالقام الخ)فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع و بالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهرى شرطا لوجود الامتداد الفرضى ويكون المرئى هو العرض فقط

قوله لاحاجة به الى علة الخ)اى علة موجودة بل يكفى عدم علة الوجود

قوله اى متعلق الرؤية امر موجود) قيل القول بان العلة هى الوجود ينافى ما سبق من انها الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة

قوله بل يقول صحة رؤية الخ) حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ

قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس بقادح فى صحة الدليل

قوله حتى لو سئلنا الخ)فيه ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه

قوله وكذا المذكورية الخ)هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مثلا مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات فتأمل

قوله والجواب انا قدينا الخ) قيل لفظة انا قدينا مفقودة فى اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لنا قرنه لقوله والاصح مع انه لم يبين ٢

الهمة (كسرقة حبة اواقمة) فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر منهم غير صغار الخسة سهوا (بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (و به نقول) نحن معاشر الاشاعره (هذا كله بعد الوحى) والاتصاف بالنبوة (واما قبله فقال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذلا دلالة للمعجزة عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولا حكم للعقل) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا (وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن ذنبا لهم اوكان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الآباء) ودناءتهم واسترذالهم (والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحى (فكيف بعد الوحى ❊ لنا) على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا (وجوه ❊ الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب (وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ❊ الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم اذلا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى القليل) الزائل بسرعة (من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة ❊ الثالث ان صدر عنهم ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ولا شك ان زجرهم ايذاءلهم (وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية و) ايضا لو اذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الا لعنة الله على الظالمين و) تحت (قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانبياء (العذاب على الذنب (اذ الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم) المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة ❊ (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حمل ما فى الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى ❊ (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا ❊ (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين (او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا (الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب

(الشيطان)

ذلك وانت خبير بانه اشارة الى ما ذكره فى جواب الاعتراض الثانى من انا نعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله والا لصح يجوز ان يكون داخلا فى المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة اصلا

قوله وقد ابطلناه ايضا) فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية

قوله ليس الحدوث هو العدم السابق) الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق يعنى ينبغى ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوقية بالعدم

قوله فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظى ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اى يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق فى نظائره

قوله انما هو باعتبار ما صدقا عليه) يعنى ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف

قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا) فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما معللة بالوجود المادى لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرئية كذلك

قوله لكن لا يلتبس على الفطن المنصف) قال الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية

قوله وفى هذا الترويج تكلفات اخر الخ) قد اشرنا اليها فى تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ٢

الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون) اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لاشك فى بطلانه (التاسع قوله تعالى فى ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج العصمة) اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصد الاسهوا ويشترط فى القصد ان لا ينهيا ناعنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذى لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل فى سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا (بقصص الانبياء) التى نقلت فى القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) فى زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فادام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) اى لا ينفى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما فى قصة آدم عليه السلام يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا تنافى المحملين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) منهم او (عندهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (اوان) اى اولان (قصدوا به هضما من انفسهم) وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) فى الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (وانفصل ما جملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) اى من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا) اى تكلموا بملء افواههم (فى التمسك بها من ستة اوجه ❊ الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين ❊ (الثانى قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهى عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب ❊ (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب ❊ (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج

---

٢ ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له فى الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية فقوى وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة فى الخارج لكنها ثابتة للمخلوق فى الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفى اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرئيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق فى الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية فى قوة النقض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الا تبعا لمحالها ويمكن ان يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتأمل

قوله و يستعمل بالى الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما فى قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظة الى فى الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة

قوله على وامق يقضى) قضى عليه اى قتله والوامق من المقة وهى المحبة والهاء عوض من الواو ومقه يمقه بالكسر فيهما اى احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للمصير اليه بعد ما ثبت ان المكنى عنه بزعمه معنى حقيقى للفظ ان قلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها ٢

بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا للعمه) والحيرة في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) يعنى حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم مايصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ماادرى فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ماجرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت مااسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (اولعله) كان (قبل النبوة) فان قلت قدمر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المحمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر مايوهم الذنب) في قصته (امران ۞ الاول قوله) في حق الكوكب (هذا ربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لايخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ماذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين (قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر و) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء اوالقدرة عليه بل (في الآية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ماليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لاعنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو) و (كيف) لاتحمل الآية على مامر (والشك في قدرة الله تعالى كفر وانتم لاتقولون به) فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم

(والنظر)

قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لايرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور حينئذ لانهم لاينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة اوالحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جلاله قصر النظر على عظم جلاله كأنهم لايلتفتون الى ماسوى الله ولايرون الا الله تعالى

قوله ابيض لايرهب الهزال) اى سيف لايخاف الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطأ من جهة اللغة اذ لايقال خان النعمة بل يقال كفرها

قوله بما اعيى النطاسي حذيما) اى الى مرضا اعجز النطاسي والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الاصل كل شئ ادق النظر في الامور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه

قوله والجواب ان انتظار النعمة غم) اعترض عليه بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لايفعل في الآخرة لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا ورد بان الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لايقارنه الغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الا بالاشياء التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لايخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة

قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاي المعجمة قيل هو حيوان يجري يشق موته والظاهر انه على الاول بها ايضا من الحمارة وهو الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لايخفى ٢

والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطي (بحق) اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها ما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) في تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب و بان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير اوشر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) في الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع في امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاينة منها انه ذو الايد اى القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة في القرآن وزعموا انهم

٢ قوله وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث جمع اشعث وهو بمعنى مغبر الرأس و بلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر

قوله ولا يمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب آخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لاشك في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه

قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى

قوله والرؤية لا ينظر اليها) اى فكذلك الكيفية القائمة بها

قوله والشزر) والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازورار العدول عن الشئ

قوله ولا ملزوما لها) ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب في حقه تعالى

قوله لا يجدى نفعا) ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب الحدقة غير متصور في حقه تعالى فتعين ان المراد في الآية الكريمة المعنى الآخر اعنى الرؤية

قوله لم يصح من العرب) نقل ان الاظهر ان يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق يجوز ان يجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وايضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة اى يتجوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز

قوله فلا يكون مرادا في الآية) لانها واردة لبيان النعمة و به يظهر ان التقليب المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقليب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز ٢

انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشى) اى بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة فى الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة (و) قوله (عن ذكر ربى اى بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) فى دينهم كان (بامره) كما فى ديننا اذ هو مندوب اليه (و)قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الماس (الثانى) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه الحكاية الخبيثة التى يروونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبى عليه السلام) فى تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم يحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور فى الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فمات) ذلك الولد فى السحاب (فالقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه * (الثالث) التمسك بما حكى عنه فى القرآن وهو (قوله هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبى) انما كان (من جنس

۲ قوله بل وفى صحته ايضا) اورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقدمر ان الدليل النقلى لا يفيد القطع فى العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق فى آخر الموقف الاول ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلى فى اثباته

قوله ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعنى الاجماع الواقع فى النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثانى فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين فى افادة القطع اتفاقا صرح به فى فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة

قوله الاولى شبهة الموانع)لا خفاء ان الاظهر ان يقال شبهة الشرائط لكن نظرا الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذى يتضمنه تحقق الشرائط باسرها بالمعنى اللغوى

قوله ثمانية امور)اى شرائطها على ماذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا فى ابكار الافكار وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا وفى رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه

قوله والثانى كون الشئ الخ) الاولى ان يعد هذا شرطين وكأنه اراد الجواز فى ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرائط بعد صحة الرؤية فى ذاته

۲

مايفتخر به اهل زمانه وكان) مافتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلاجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك تكون مملكته معجزة له (اواراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ماشفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لايمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لاينبغى لاحد من بعدى اى ملكا لايمكن ان ينتقل عنى الى غيرى (اواراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لايمكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لاتمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس)عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك فى قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا فى العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلايكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما فى قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة فى التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى فى قلة الصبر)على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لاتكن مثله فى ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم ❊ والاحتجاج بها من وجوه ❊ الاول ووجدك ضالا فهدى) ولاشك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا فى امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وماغوى) اذ المراد به نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا ❊ (الثانى ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبرائيل) بعد ما امسى (وقال)له (تلوت على الناس مالم اته عليك) فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وماارسلنا من قبلك من رسول ولانبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمنى على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبى (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبى قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان)ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة بتلك الغرانيق) الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد) على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره (ماتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبى اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى مالاينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو) اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب ❊ الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبى عليه السلام) وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وماكان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك

---

٢ **قوله** كما فى المرئى فى المرآة الخ) قد مر انه مبنى على ان صورة المرئى لاتنطبع فى المرآة فالمرئى بها ماله الصورة وقد سبق دليله وان تمثيل الابهرى بما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذى القائم بنفسه بعيد جدا

قوله وهو الجسم الملون الخ) اى باللون القوى فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذى له لون ما

قوله مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم اندراج شئ من باقى الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لايخلو عن تمحل كما لايخفى

قوله وصحة الرؤية) اى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق اذ قد عرفت ان المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية

قوله حاصلا لان الآن)فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة فى الابصار فلم لايجوز ان لايحصل قوة مشروطة فى ادراكه تعالى

قوله لانا نقول نفرض الخ) وايضا نفرض سطح المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب اسطوانة اوشكل مجن تقعره الى محاذاة الرائى وحينئذ يجب ان لايرى اصغر مع انه خلاف الواقع

قوله رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لايقولون بخروج الشعاع من البصر فلايكون المخروط الشعاعى امرا محققا بل هو متوهم.

قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية) هذا يدل على ان انعدام الرؤية عند كون الزاوية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره فى اغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه

قوله لان رؤية كل منها او بعضها الخ) فيه بحث لان المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل فى محل المنع فاينأمل ٢

(ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لاذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح فيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي) بالاخفاء (او التعرض للطعن) من الاعداء * (الرابع ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذى هو الاثخان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم ابسبب اخذكم هذا الفداء * (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب) على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلا عتاب بعد العفو) وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن لجماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب * (السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذى كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله و يقوي هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا * (السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلا يخفى ضعفه فان ذلك) انما يأتي (في المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي * (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الجواب ما مر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلابد لان على صدور الذنب * (الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض و يؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة

قوله وهو باطل قطعا) والالكان يجب ان يرى الجسم في القرب ضعفا او اكثر وهو خلاف الواقع

قوله اى منقوض) الظاهر ان المراد به النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي ان اللازم باطل مستندا بلزوم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما في الظن وحينئذ لا يرد النقض بالعاديات اذ لا يجوز نقايضها تجويز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها يحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها في الواقع ونحن لانراها والثاني تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط اتفاقي لاعقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية فاذا لم يرا حدهما مع تمام علته لم ير الآخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول والاسبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني متأت ايضا اذ لا سفسطة في نفس تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في تجويز نقايض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز في الصورتين فليتأمل

قوله لوجب ان لانجزم الخ) اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون الشئ مستندا الى شئ آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر

قوله ولانه ينجر الى ان يكون نظريا) ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست

* الثاني عشر فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية) فلم يوصف عليه السلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة فى الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته اولمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه اوتى مثل ما اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور فى الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص (واعلم انا انما طولنا فى مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء) وسهوهم فى صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فيه نفيا) كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية (او اثباتا) اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض نقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لادليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان * ❊ المقصد السادس ❊ فى حقيقة العصمة) اخر بيانها عن التصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية (وهى عندنا) على ما تقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق الله فيهم ذنبا و) هى (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فيهم (بتتابع الوحى) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما ينبغى (والنواهى) الزاجرة عما لا ينبغى (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر) سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها (و) من (ترك الاولى والافضل (فان الصفات النفسانية تكون) فى ابتداء حصولها (احوالا) اى غير راسخة (ثم تصير ملكات) اى راسخة فى محلها (بالتدريج وقال قوم) العصمة (تكون خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه) اى هذا القول (انه لو كان) صدور الذنب (كذلك) اى ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) اى بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار (وايضا فالاجماع) منعقد (على انهم) اى الانبياء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا (وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير) فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (* المقصد السابع * فى عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فالنافى وجهان * الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية) وهى اربعة (اذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه) ايضا (العجب وتزكية النفس) بذكر مناقبها (وفيه ايضا) انهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنى آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم (واتباع الظن فى مثله غير جائز) لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وفيه ايضا (انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى) * الوجه (الثانى ابليس عاص) بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم فى قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) اى قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم (والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه) والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك (وكذلك التزكية) اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها (او بغيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانى ان ابليس

---

٢ كذلك وليست من الحدسيات الخاصة اى بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل اهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لا يقدح فى لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهى التى ادعى بطلانها بقى فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا ولميته نظرية كادراك البصر فانه ضرورى وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر او بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلى فذلك يقتضى نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعنى انعدام الجبل فلميته عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور فى البيان هذا فليتأمل

قوله غير ماهية الرؤية فى الشاهد) الاولى ان يسلم الاتحاد فى الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغاير ماهيتى الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الادراك لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى

قوله كما وقع فى بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقرونة بثث آيات ثلث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة

قوله فى اثناء المدايح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله تعالى وهو على كل شئ وكيل مدح وما بعده اعنى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت ما الدليل على ان المذكور فى اثناء المدايح مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تقى لحسن الكلام فعلمنا ان المذكور فى اثناء المدايح يجب ان يكون مدحا

قوله وما كان من الصفات الخ) وقرر شبهتهم اولا على ما زعموه من ان المدح بنفس نفى المرئية ولا شك ان المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير وستقف فى تحقيق الجواب على ان التمدح راجع ٢

كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اى لتغليب الكثير على القليل فى اطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ماقيل فلايكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن مالايدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لاتقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لايفترون) اذ يعلم منه انهم لايعصون والاحصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا يعصونه (ويفعلون مايؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولاقاطع فيه) اى فى هذا المبحث لانفيا ولااثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لايغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا ※ المقصد الثامن ※ فى تفضيل الانبياء على الملائكة لانزاع فى انهما افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبدالله (الحليمي) والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لاتقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لاقائل بالفصل (لايقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلايكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم فى شئ من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفى سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك مايصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثانى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لاعلم لنا الاماعلمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك) ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شئ من ذلك ولاشك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل فى الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذى له عقل بلاشهوة (والبهيمة) التى لها شهوة بلاعقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضى) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ※ اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شئ من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها كلها (بالفعل) فى مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها مايحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره * الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبرة لمافى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها) والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام

(السفلية)

٢ الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح

قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كأن البصر قطع المسافة التى بينه وبين الشئ حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشئ الذى لايكون فى جهة اصلا فانه لايتحقق فيه معنى البلوغ

قوله عكسنا القضية) اى ندعى ان الآية حجة لنا لاعلينا كما ادعاه الخصم

قوله فالمعنى لاتدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها فى قوتها لايفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس فى حيز النفى يفيد العموم اتفاقا نحو ماجاءنى الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس واو ثبت المرادفة لاندفع الاعتراض اذ يصير الآية حينئذ حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفى كما ارجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل

قوله بالمفهوم) اى بمفهوم المخالفة

قوله فانها سالبة مطلقة لادائمة) وما استدل به سابقا على انها دائمة من ان ايجابها لايفيد عموم الاوقات فلابد ان يقيده مايقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العربية لمعنيين متناقضين بل انهما محامل يحملهما المستعمل حسب مايريده

قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفى المبصرية لابنفى الرؤية والفرق قد سبق فى الجواب الاول

قوله بانه لو امتنعت رؤيته لماحصل المدح) فيه نظر اذ الحق ان امتناع الشئ لايمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى

قوله اذ لامدح للمعدوم) اعترض عليه بان ذلك انما هو لعرائه عما هو اصل الممادح والكمالات اعنى الوجود وجوابه ان المدح بجهة لايقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة ٢

السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا (لايلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس

الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة) عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لاحواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية)اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لانسلمها ولانقول بها) على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه * النقلية فسبعة * الاول) قوله تعالى قل لااقول لكم عندي خزائن الله ولااعلم الغيب (ولااقول لكم اني ملك فانه) كلام (في معرض التواضع) ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لااثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ماثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ماقبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب

بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لااقول لكم عندي خزائن الله ولااعلم الغيب ولااقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولايعلم) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولاهو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية) التي هي اكثرية الثواب * الثاني قوله تعالى مانهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة

لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منهما يحصل لكما ذلك الشرف) فقبلا منه واقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما (فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيق (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لاانا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولايقال من هو دوني) وكما يقال لايستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولايجوز ان يعكس (الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لايقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من

الافضلية) التي نحن بصددها (في شيء * الرابع قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لامكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا جعله) اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لايستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي او المفضولية لايحسن ذلك الاستدلال (الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال

---

٢ لاينافي المدح بغيرها

قوله وانما المدح فيه للممتنع الخ)اعترض عليه بانه يجب حينئذ ان لايزول عدم الرؤية لان زوال مابه التمدح نقص فيلزم ان لايرى في الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها

قوله لولا انزل علينا الملائكة) الآية قيل لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للولان لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشيء لانه يقتضي ان يكون لازائدة ولاضرورة الى ارتكابه فلو لاحرف التحضيض اذا وليت الماضي كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث

قوله وجازاهم به في الحال)اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لايعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلايتصور زواله وطريان الامكان

قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا)وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض

قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا) لايخفى ان نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم ان المراد التأبيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتأمل

قوله او يرسل رسولا) ليس هذا تكلما في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف فكأنه قال حصر التكلم ؟

بعدم الاستكبار فيكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لايقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى

* المقصد التاسع * في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحاق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولاشك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا وارهاصا لعيسى مما لايقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشئ منها) اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احتج بانها لاتتميز عن المعجزة فلاتكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة) في المعجزة (وعدمه) اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

* المرصد الثاني * في المعاد وفيه مقاصد *

(المقصد * الاول في اعادة المعدوم) فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وابي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لايمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ اولوازمه لايختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لوازمه ولايمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) في حد ذاته (لايختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر

٢ الحقيق في اثنين

قوله لم يره في غيره اجماعا) قيل حصر التكلم في الامور المذكورة انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لانقول بالرؤية فيها ويؤيده ماقيل في سبب نزول الآية ان اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم أليس النبي الامين تكلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل

قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لامعنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لابد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الايمن فيصلح قسيما لارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم

قوله غير معلومة للبشر) اي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد

قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ يرد عليه ان الانسان معلوم لكل احد ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم

قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالاولى هي المضاف الحقيقي والثاني المشهوري كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لاتختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لايصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل بمعروض النسبة وكأنه مبني على ان المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولايلزم أن يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لايحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا ٢

واحد لايختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه اوامتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق اوالمغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان و يقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لايتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء الحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (و يمكن) فى اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لايتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة و يلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لامعنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ماوقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لاتفاوت ولاتغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (ومايقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير) الذى يحكم به فى هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج و يحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على مازعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثنى (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع) و بان الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما

٢ مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعروض لابمعنى معروض النسبة على مامر تحقيقه ولاضرورة الى تقدير معها

قوله قال الآمدى الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها

قوله لايوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لايقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لايستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى سائر الصفات

قوله على ان ثمه الخ) ايجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا اورد المصنف لفظة على واشار اليه الشارح بتقدير يدل

قوله الثانى ان كل مايعلم منه الخ) يرد عليه مثل ماورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لاتركيب فيه وان الرسم لايفيد الكنه لا على ان الشخص لايعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لاحقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات

قوله لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بان من جملة ماعلم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لايتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلى اذ لايمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا

قوله الجواب منع حصر المدرك الخ) منع الحصر انما يتم بجعل البديهى بمعنى البديهى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل

قوله فى ان افعال العباد الاختيارية الخ) لاخلاف فى ان افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى ان الكلام اللفظى القائم بالنبى عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة ٢

يكون كذلك ان لولم يكن وقته) ايضا (معادا معه) و بعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد الامبتدأ * (الثانى لو) امكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلاشبهة (فلنفرضه) ايضا (موجودا) مع ذلك المعاد (وحينئذ لايتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان * الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) فى الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين اومعادين اواحدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا) الذى ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار فى المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالايتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لاتعدد بلاتمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم (وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لايتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره (الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا) اى امرا ثابتا متقررا (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ ممنوع وماذكر فى بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانا نمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى (بل التميز) فى الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعنى زمان الوجود الثانى (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر وهمى لاحقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

﴿ المقصد الثانى فى حشر الاجساد ﴾ اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن) لذاته (كامر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلاريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى بجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه بادلة قاطعة (اخبر عنه فى مواضع لاتحصى بعبارات لاتقبل التأويل حتى صار) معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كفر بانكار ماهو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما اخبر به الصادق فهو حق * احتج المنكر بوجهين * الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) اى بعضه (جزأ منه) اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او) يعاد (فى احدهما) وحده (فلا يكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل) فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول * (الثانى

* او *

٢ فاما بنفى اختياريته او باستثنائه عن الكلية كما مر مع ما فيه فى بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به فى ابكار الافكار والمنقذ ولما لم يكن للنزاع فى افعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال فى ان افعال العباد الخ

قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ) فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة فى العبد لامجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد اوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا لااستدراك فتدبر

قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعرى فمن اين يعلم ثبوتها و يرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا باثرين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة فى الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به

قوله اى اكثرهم) احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن ابى الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث

قوله بلا ايجاب بل باختيار) لاخفاء انه لايظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان فى الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالان آخران احدهما ان يقال ذات القدرة لاتوجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق ٢

اوحشر فاما لالغرض وهو عبث) لايتصور فى افعاله تعالى (واماالغرض اماعائدالى الله وهو منزه عنه
اوالى العبد وهواما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (و بديهة العقل) ايضاوذلك (لقبحه وعدم
ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واماالالذاذوهوايضاباطل لان اللذة) الجسمانية لاحقيقة
لها (انماهودفع الالم بالاستقراء وانه لوترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل
بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا(فيلتذ) بعدمه فهو
(لايصلح غرضا اذلامعنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذبه اى يعودالى عدم المرض (الجواب
نختار انه لالغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قدمر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام
اوالالذاذ ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لانسلم ان اللذة) الجسمانية
لاحقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الاهو) اى دفع الالم (فلا دليل)
عليه (ولم لايجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى)
والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لاينافى ماذكرناه (سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان
اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) اى دفع الالم (ولم لايجوزان تكون اللذات الاخروية مشابهة
للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة
تلك) الاخروية (امرا آخر)وجوديا (ولامجال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية
حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم ❊ (تذنيب ❊ هل يعدم الله
الاجزاء البدانية ثم يعيدها او يفرقها و يعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل)على شئ من الطرفين (ومايحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك
الاوجهه ضعيف)فى الدلالة عليه فان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن
صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع
عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرلهما اى زوال التأليف والتفريق خروج
للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلايتم الاستدلال بقوله تعالى
كل من عليها فان على الاعدام ايضا ❊ واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة
الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت
المعاد الروحانى فقط وهوقول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع
والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذااراد
الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان
فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف فى هذه الاقسام وهوالمنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج
فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف
قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى
فقط بقوله ❊ المقصد الثالث ❊ فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد)
الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى
هوعالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة
لاتقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر فى مباحث النفس (وهى موجودة
بالفعل فلوقبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها
(وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون
الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لايكون هو بعينه متصفا

٢ الذى يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثانى ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها فى الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهى توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبى الحكماء والمعتزلة و يندفع الاعتراض على القاضى بانه لامعنى لنفى كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف مااشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختيارى كما يفهم من الضابطة المذكورة ايضا ويدل عليه تنصيص الآمدى فى الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المصنف بانه موافق للحكماء فى المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها و بالايجاب

قوله وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا فى الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر اوصارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لايرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح

قوله اى بكونه طاعة ومعصية)يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لامر الله تعالى به اومخالفته له فلاوجه لجعله اثرا للقدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة اومعصية لماعرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها

قوله وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره

قوله ان المؤثر اماقدرة الله تعالى الخ)فيه بحث لان الترديد اما فى المؤثر القريب فى الفعل ٢

بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف مانحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب المادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل زعمت تخيلات اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقد انها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يخفى فيه التباس (واما العالمة فاما) ان تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها) اى جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) اى للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به وبزول بالتدريج) وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) اى بوجدان لذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اى من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة التي بقي شئ من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد في الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم (هذا في المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ماهو اكمل منها (فقد تتخلص من الابدان) كلها (لصيرورتها كاملة) في جميع صفاتها (كما وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح

(البشرية)

فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ماذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم

قوله وهو مذهب القاضي) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى اى اثرا لها ونسبة هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه احد الان في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للاخرى ان يكون احداهما فقط متعلقة بالاخرى اى لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالثاني الذي هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما يتعلق بقدرة العبد على اصل الفعل يتعلق بوصف الفعل ايضا ابتداء

قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني ان يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ماذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى

قوله لوجب ان يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون الضمني فالمشي الى موضع مثلا مقصود اصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد الايجاد كاسبا بخلاف الكسب ٢

البشرية ضعيفة فى هـذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات ❊ واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد ماخربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب ❊ المقصد الرابع ❊ الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا وابو على الجبائى) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة) كعباد الضيمرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء ❊ لنا وجهان ❊ الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على مانطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ❊ الثانى قوله تعالى فى صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك او العناصر اوفى عالم آخر) الاقسام (الثلاثة باطلة ❊ اما الاول فلان الافلاك لاتقبل الخرق والالتيام ولايخالطها شئ من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل مايتكون ويفسد (واما الثانى فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها (و) انتم (لاتقولون به وقد ابطل) ايضا (بدليله ❊ واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء) سواء تباينا او تماسا (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط (الجواب لانسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولانسلم انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها فى ابدان اخر ولانسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلانعيده ❊ احتج ابو هاشم بوجهين ❊ الاول قوله تعالى) فى وصف الجنة (اكلها) اى مأكولها (دائم مع قوله كل شئ) اى موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك اكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى منه شئ جئ ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فنى (وذلك) اى دوام اكله على سبيل البدل (لاينافى هلاكه او نقول المراد) بهلاك كل شئ (انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما) اى الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف فى هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتاهما لكنهما صورة فى آن ❊ (الثانى قوله تعالى) فى وصف الجنة ايضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الابعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام ❊ الجواب المراد انها) اى عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لاحال البقاء ولابعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم (والتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اى مثله ❊ المقصد الخامس ❊ فى فروع للمعتزلة على اصلهم

٣ قوله مما اتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى فى كما فى قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن فى افعل التفضيل

قوله والاختيار) ان جر عطفا على القصد فمشروط خبر الوقوع ولاجل لغو يتعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد

قوله فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأى من لايجعل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لايتصور بدون العلم ولاشك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا

قوله ولاشعور له بها) فان قلت الشعور بالشئ لايستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى والمحرك لاصبعه يتأمل فى تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلايكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه او تم يندفع الاعتراض فى صورة النوم

قوله فينسد باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل الاختيارى فلايتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلاداع يوجبه لايستلزم جواز وجود الممكن بلاموجد ليلزم انسداد ذلك الباب

قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لاخفاء ان مجرد كون المرجح من غير العبد ينفى اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لابالاختيار ينفى ايضا الاختيارية فلاحاجة الى نفيه فتأمل

قوله لااختيارا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى افعاله واسنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولايفيد ان العبد

فى حكم العقل) بحسن الافعــال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا فى الثواب والعقاب) لافى امور اخر اوجبوها عليه (اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشـاقة ليست الالنفعنـا وهو بالثواب عليها بيانه انها) اى تلك التكاليف (اما الالغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعـالى (واما الغرض عائد الى الله و هو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفــاع والتضرر (اوالى العبد امافى الدنيا وانه) اى الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوى فان العبـادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما فى الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (اونفعه وهو المطلوب ❊ الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فعيه بحثان ❊ الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلاتو بة ولم يجوز وا ان يعفوالله عنه (لوجهين ❊ الاول انه) تعـالى (اوعد بالعقاب على الكبائر (واخبر به) اى بالعقاب عليها (فلولم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال ❊ الجــواب غايتهوقوع العقاب فاين وجوبه) الذى كلامنا فـيه اذلاشبهة فى ان عدم الوجوب مع الوقوع لايستلزم خلفا ولاكذبا لايقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانانقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى تشملها قدرته تعالى (الثانى انه اذا علم المذنب) اى المرتكب للكبيرة (انه لايعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) وعدم التو بة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اى تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذشمول الوعيد وتعريض الكــل للعقــاب وظن الوفاء بالوعيد فـيه من الزجر والردع مالايخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجـوحا لاينافى ذلك) يعنى ان الوعيد عام يتناول كل واحـد من المذنبين بظاهره الذى يقتضى ظن الوفاء به فى حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف فى زجر العــاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفى ردع غيره عن اقترافه واماتوهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمــال مرجوح لايعارض ظن العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لاعـلم له بانه لايعاقب بل ولايظن ذلك ظنا فـلا تقرير ولا اغراء ❊ البحث الثـانى ❊ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد فى النار ولايخرج عنهـا ابدا وعمدتهم) فى اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لايشو بها ما يخالفها (دائمة) لاتنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اى بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لايستحق بطاعته ثوابا والعاصى لايستحق بمعصيته عقابا اذقد ثبت انه لايجب لاحد على الله حــق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنــع قيد الدوام) لايقــالُ اذا كانت المضرة اوالمنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانانقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى فى المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلايحصل الاول حزن ولاللثانى فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لابد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولاتنفصل الابالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا ماذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبنى على المحابطة وحينئذ جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا (و يدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذى احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لاتجزى الابمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلى (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة فاولئك اصحــاب النــار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل

٢ ليس بموجد لافعاله

قوله واورد عليه ان هذا ينفى الخ) فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى فى الفعل الاختيارى فهو المراد بالمرجح فى الدليـل ونحن لانقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها فى قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف فى الجواب بان حاصـل الايراد من طرف المعـتزلة انكم تدعون انا اخطـأنا فى دعوى اسـتقلال العبد فى افعاله الاختيارية للدليـل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجرى فى افعال الله تعـالى مع انكم معترفون باننا مصيبون فى دعوى استقلاله تعالى فى افعاله وكونها اختيارية والاقرب فى الجواب ان يقال التغير اليسير لبعض مقدمات الدليـل لايقدح فى بعضه كما سـلف فكأنه قال اولزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجحه على الداعى لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيـه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئـذ ايضا فيلزم ان لايكون الله تعـالى قادرا مختـارا نعم قوله فى الجواب يتـوقف على مرجح هى الارادة الجازمة فيـه انه لايلائم السياق اذقد عرفت ان سياق الكلام عـلى ارادة الداعى من المرجح فى اصل الدليل فتأمل

قوله بل عن غيره)فيـه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لايستدعى صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنـه من غير اختيـاره بلا لزوم التسلسـل وقولهم كـل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يسـتند الى النار الحـادث بالايجاب و ذلك ههنـا اول المسـئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل

قوله تطرق اليه شائبة الايجـاب) يعنى فلا فرق حينئـذ بين افعال الله تعالى وافعال العباد فى الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعـالى مسـتقل فى افعاله لصدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل فى افعـاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لايلزم الايجـاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لاالى ٢

مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قدجعل لكثيرمنهم المكث الطويل) فلوحمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لايكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لامحيطة به (و) لانسلم (ان من ا كتسب كبيرة فقدتعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولايكون ذلك القاتل الاكافرا) فالآيات المذكورة لاتتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام (معارض بمايقال) فى الاستعمال الشايع (حبس مخلدووقف مخلدوخلدالله ملكه) والمراد طول المدة بلاشبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام اولااحترازا عن لزوم المجازا والاشتراك (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذى هواحد قسمى المكث الطويل (لقرينة الحال) فلايلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثانى) من الوجهين (قوله تعالى (وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين واوخرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لايتناول الامن هوكامل فى فجوره وهو الكافر كمايدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم منها * برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعن قبلها) من الآيات المذكورة (فى الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرايره و) قوله (و يجزى الذين احسنوابالحسنى و) قوله (هل جزاء الاحسان الاالاحسان) فقدثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلاتكون تلك الآيات عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحوقوله تعالى انا قداوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و)مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالعذاب المؤبدجمعا بينها و بين الادلة الدالة على وعيد الفساق * المقصد السادس * فى تقرير مذهب اصحابنا) فى الثواب والعقاب ومايتعلق بهما (وفيه مباحث * الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعدبه فيفى به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه) واماعدم الوجوب فلما مرمرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه كما يشاء (وله العفوعنه لانه فضل ولايعدالخلف فى الوعيدنقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون فى النار ابدا لاينقطع عذابهم) سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا اوتكاسلوا (وانكره) اى تخليدهم فى النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كماتقدم متناهية) فى العدة والمدة (فلا بدمن فنائها) واذا فنيت قوة الحياة ومايتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلايتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدمر) فساد مايتمسك به فى اثبات ذلك التناهى (الثانى) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذابناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) فى الحياة (و) نحن (لانقول به بل هى) اى الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق فى الحى قوة لايخرب معها بنيته بالنار) مع كونه منأذيابها (كماخلقها فى السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها

---

٢ نهاية كما مرمرارا و قدلايسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولايتصور مثله فى ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذى مر فى موقف الاعراض فتأمل

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ) لاحاجة الى هذا الجواز ان عمم المرجح المذكور فى الدليل الى الداعى والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار

قوله انه لاارادة منه) فيه بحث اذلايلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لايكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لابالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الغرض فى هذا المقام سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لاالارادة منه انها ليست منه الارادة فحينئذ يندفع البحث

قوله كما هومذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا فى فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفى ذكر امام الحرمين بحث يظهر بما مر فى اول المقصد فليتأمل

قوله فرحبا بالوفاق) اى فى نفى الاستقلال ولا مرحبا باسناد الايجاد الى غيرالله تعالى

قوله عند حصول الارادة الجازمة) اى مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعى الذى يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعى عبارة عن العلم بالمصلحة ولاقائل بان العلم مخلوق للعبد

قوله فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدى الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى كما ذهب اليه المعتزلة لايجاب العادة ذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن احد ولا جهة له ايضا والجواب اما اولا فجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اى جميعها والتنظير فى مجرد عدم اللزوم العقلى واتجاه السؤال لانهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلى فى نفس تركهما وهو الذى نمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ٢

النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالاخرة الى عدمها) لكونها متناهية (و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت مستمسكة بتلك الرطوبة (فلا يبقى الحياة) فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها (او يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبدالله بن الحسن (العنبرى هذا) الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو (فى) حق (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (و كيف يكلف) مثل هذا الشخص (بما ليس فى وسعه) من تصديق النبى (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيته (ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق) الذى ذكره الجاحظ والعنبرى * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اى رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه من النار وعدم خلوده فيها * المقصد السابع * فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده) لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية الكثرة فى الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته و كفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارئ من الطاعة او المعصية يبقى بحاله و يسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائى يحبط من الطاعات) اى السابقة (بقدر المعاصى) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصى شئ اصلا (فان بقى له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر المعاصى (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى) اى ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصى الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر (بل العكس) ههنا (اولى لما مر) من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر (ولما ابطلنا الاصل) الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة (بطل الفرع) المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اى للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (ان ابطل الآخر فاما معا فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا

٢ تنكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول لدى فان قلت دوام الترتب او اكثريته شرط فى العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصى منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصى

قوله دواعى للعبد الى الفعل واختياره) فيه بحث لان العبد محل الاختيار لا منشأ له عند الشيخ الاشعرى على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والا لسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعى الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان يقال التكليف والبعثة مثلا تكون معدا للعبد بخلق الداعى والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأبى عنه

قوله واعترض عليه بان العلم تابع الخ) فقد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض

قوله اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه) ومخصص هذا القيام هو ارادته تعالى فالعلم تابع للارادة لا بالعكس

قوله وما اراد عدمه الخ) ههنا واسطة وهى ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتى ثم الاولى ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا كان متجددا

قوله ويرد عليه النقض بالبارى تعالى الخ) لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجيب بان وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لا ينافى قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة البارى فمناف لقادرية العبد وانت خبير بان الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الا ان يلتزم التسلسل فى التعلقات كما مر غير مرة

قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ). فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير ابى الحسين ٢

(بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لايكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا فى المزاج ايضا * (تذنيب * قد اتفق المعتزلة) اى الجبائيان واتباعهما (على انه لايتساوى الثواب والعقاب) اى لايتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لايجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب و بين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمه ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما الآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابى هاشم) ان العقل لايدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (الاجماع على ان لاخروج للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولابد له من الخلود فى احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لايجوز) على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى (ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لاتجزى الا مثلها (و) ايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لايلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل بالثواب عندنا (و يجوز) ايضا (ان لايثاب ولا يعاقب و) لايكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اى من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح و يجوز) ايضا (ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما نرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه ولذته كذلك لايخلص له احدهما) فى حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب

* المقصد الثامن * فى ان الله يعفو عن الكبائر (الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا و يعذب ببعضها الا انه لاعلم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لانقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لايعذب على الذنب مع استحقاقه) اى استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اى بذلك الاستحقاق (فى غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثانى الآيات الدالة عليه) اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان ماعدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لايليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ماذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة * المقصد التاسع * فى شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هى عندنا لاهل الكبائر من الامة) فى اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) فانه حديث صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة) السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

٢ وتوابعه وغيرهم لايقولون بتوقف فعل البارى فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال توابع ابى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى ضرورية المبحث والالزام عليهم فتأمل

قوله وحله ان وجوب الفعل الخ) هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيئا من الداعى والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية

قوله لانه تعالى اخبر بانه لايؤمن) ليس فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب مايدل على ذلك لجواز ان يكون صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنفى على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لايؤمن اصلا من خبر الرسول عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عليه السلام ماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى

قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال) لايخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد ان العالم قديم مأمور بان يصدق بانه حادث و يبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لايؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته فى القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه

قوله ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه) قيل لاشك ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولك ان تقول لانسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ماقال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لايقع لايجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لايعاقب والقول بان التكليف اولا كاف لاجهة له لان الساقط لايعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالى الذى امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فيحتاج الى البيان فليتأمل

٢

لقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لاعموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلايلزم ان لاتنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلايلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولاتنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان تكون خاصة فيهما لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير ﴿ المقصد العاشر ﴾ في التوبة وفيه بحثان * الاول في حقيقتها وهي) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذا قدر عليها فقولنا) الندم لما يأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لايكون معصية بل مباحا او طاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وزف العقل) اي خفته وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لايعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولا وذلك (لان النادم على الامر لايكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لايخفى (وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لايعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لايتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لاتصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر * البحث (الثاني في احكامها * الاول الزاني المجبوب) اي الذي زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم ان لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لاقدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقديرا قدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لايقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (او وجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) اي في التوبة (امورا ثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لايعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه اي ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم

٢ قوله وبان التكليف انما هو الخ) فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولاشك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل

قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اوجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة

قوله اي عملكم)مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف واوجعلت موصولة تم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولاخلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لاحاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لايصدق على مثل السرير فتدبر

قوله فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لاتوارد ولاتحكم

قوله وبيانه على ما في الابكار الخ) انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعاله مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له تأثيره باختياره في السبب ٢٠

النَّدم) على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) اي في صحة التوبة (اما رد المظالم) والخروج عنهـا برد المـال او الاستبراء عنه او الاعتـذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغـه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لا مدخل له في النـدم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا اتى بالظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحـد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفـة على الاتيـان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى (واما ان لا يعاود اصلا) الى ما تاب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحـة العبادة المأتي بها في وقت عـدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان (الشارع اقام الحكمي) اي الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان) فان النائم مؤمن بالاتفاق (ولما في التكليف بها) اي باستدامـة الندم (من الحرج المنفي عن الـدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبـادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره ثانيـا وان تجب عليه اعادة التوبـة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبـة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبـة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحـابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحـال في كل ذنب وقعت التوبة عنـه (الرابع) من احكام التوبـة (لهم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة و) في التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعـا اذ لا يجب عمومـه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحـه كلها لاشتراكهـا في العـلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يـكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضهـا دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيـان بالواجب هي كـون الفعل حسنا واجبا فان قـيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضـاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخـامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طـاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفـع القنوط لقوله تعـالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعـا *

* المقصد الحادي عشر * احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفـاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اي بعد الخلاف وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره)

٢ الموجب له فلا يرد ان المتولد لو كان مقدور العبد الموجد بعد فنائه

قوله حوادث لا محدث لها) اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي الى حدوثهـا ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك

قوله كالقطع والذبح) اراد بهما المقطوعية والمذبوحيـة لا القاطعية والذابحية فانهمـا قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع في الثقيـل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيـار دون الآخرين ما سيجيء من ان الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعيـة بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح والقطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما

قوله لا يقوم حجة عليهما) وكذا لا يقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعـل العبد على ما في الابكار حتى يلزم احد المحذورين

قوله فان العقلاء يستحسـنون المدح والذم الخ) اعترض عليـه بان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد التولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نسلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق

قوله اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل او زمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء

قوله والمتولد محتـاج الى السـبب قطعـا) ان اريد احتياجه الى سـبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عنده وان اريد احتياجه ؛

ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت فى حق الموتى (فهو هو به) اى بماذكر من الآية (ذهب ابو الهذيل العلاف و بشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا) واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما (واما ماذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك) التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وماذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله ❊ الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وماهو) اى وما المراد بالاماتتين والاحيائين فى هذه الآية (الا الاماتة قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ماذكر و بالاحيائين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلاحاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء فى القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وحينئذ لايثبت بالآية الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة فى اطوار النطف و بانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان فى كبير بل لان احدهما كان لايستبرئ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين ❊ الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لايذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلاينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلادلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لوامكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لايمكن بلاشبهة فلايتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد ايضا (فهذا) الذى ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلايبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب و يبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولانشاهد فيه احياء ولامسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه).

٢ الى سبب صادر عن الفاعل فلاينافى كونه فاعلا له فان افعال البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقا

قوله واجتماع المثلين محال) اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجرى فى افعاله تعالى على القول بالتوليد فيها

قوله وذلك محال ضرورة) جوابه منع استحالته نعم هو خلاف ماجرى عليه عادة الله سبحانه

قوله ويحتمل الكلام وجها آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد فى الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفى الوجه الثانى يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولايخفى ان لفظ العين فى الوجه الثانى على ظاهره وفى الوجه الاول محمول على المثلية اواريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو فى الماهية اى ماهيتهما متحدة

قوله ثم تذكر النظر) اى بلاقصد التذكر

قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة) اى الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لوكان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ماذكره من الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل

قوله وخرجت عن ان تكون مأمورا بها) فيه دفع بمنع بطلان التالى اعنى امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه فى رابع مقاصد النظر فلينظر فيه

قوله وجواب الثانى لانسلم الخ) اعترض عليه بان صحة النظر لايمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات ولاشك ان الشبهة العارضة لايمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر فى الموقف الاول

قوله ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء الخ) فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله فى المجاورة فان التأليف لايتعدد ولا فى الوهى فلان الالم واحد وان دام ولوسلم فالوهى متحقق عند البرء مع ٢

المنفتة (فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (فى صورة المصلوب لابعد فى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة) فانه حى مع انا لانشاهد حياته (وكما فى رؤية النبى جبريل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لابعد فى رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعنى بها مايشمل الثانية والثالثة اذهما من وادواحد (فان ذلك) اى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) فى الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلابعد فى ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره ❊ المقصد الثانى عشر ❊ فى ان جميع ماجاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها اذلايلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقد ثبت بماذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فامامن اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك)فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بماذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط اوعلى الميزان اوعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) الذى ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائى فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابوالهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف) اى حده (كماورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لايمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن) العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولاعذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لايلحقهم تعب ولانصب (كماجاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه ❊ واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ماورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لايقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيق وذلك (لان الاعمال اعراض) قد عدمت فلايمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذلاتوصف) الاعراض (بالخفة والثقل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلاوزن (فلافائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وصحفها (هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لافائدة فيه (قدمر مرارا ❊

---

٢ انتفاء الالم ولايرد على المعتزلة ما اورده الآمدى لظهور الفرق

قوله لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة) قد عرفت مما ذكرنا آنفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط فى البعض كما فى الوهى ويحيل فى البعض كما فى الاعتماد فلايلزمهم ماذكر فى جميع الاسباب المولدة

قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء الخ) ذكر الاحياء فى صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائى فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له

قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرف من قولهم فلان يعطى ويمنع على ماحقق فى كتب المعانى

قوله والاحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتأمل

قوله والجواب ان اختلاف الوهى) الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهى لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابوهاشم على دعواه بترتب الالم على الوهى المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وايضا فيبطله الخ لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه

قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم) لايقال الالمان المتولدان من الوهيين متساويان فاما الزائد فى احدهما فمن خلق الله تعالى لانا نقول امكن ان يقال مثله فى الالم بتقدير تولده من الاعتماد

قوله ومايحصل بذنابة العقرب) اى بابرتها نقل من الشارح ان الصغانى ذكرها فى العباب فى ذنب فالعبارة بباءين موحدتين واما الجوهرى فقد ذكر فى باب النون مع الزاى المعجمة زبانيا العقرب قرناها فهى بالباء الموحدة والنون لكنها لاتناسب هذا المقام لان العقرب لاتلدغ بقرنها بل بابرتها

قوله اقل مما يحصل برأس الابرة) فيه منع

❊ المرصد الثالث فى الاسماء ❊

الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الايمان هل يزيد و ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد ❊ المقصد الاول ❊ فى حقيقة الايمان اعلم ان الايمان فى اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف ومالنت بمؤمن لنا اى بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و كتبه ورسله اى تصدق) و يقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه و يعترف به (واما فى الشرع وهو متعلق ماذكرنا من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابى الحسن (وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو فى الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله و بماجاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين و يروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (اونفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اى بعضهم كان مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) فى هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان او غيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان) وحده (او سائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ماهو المختار عندنا (وجوه ❊ الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اى ومما يدل على محلية القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (و يؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى ❊ (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لايمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لاتجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب

(الكرامية)

---

٢ ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو ان ذنابة العقرب لسميتها تفرق تفريقا غير تفريق الابرة بدخول جرمها فاقلية الوهاء الحاصل بهما من الوهاء بدخول جرم الابرة ممنوع

قوله المذكورة فى الكتاب)فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا اخر

قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهى فهل يجوز خلاف مانشاهده بان يحدث الالم بلاوهاء ام لا فمن قال بان الترتب فى افعال الله تعالى يدل على التوليد وبانه لايجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهر على هذا التوجيه هى التى وقعت فى الكتاب لكن لايكون هذا الفرع حينئذ مبتنيا على مجرد الفرع الثانى كما لايخفى

قوله لعلمه انه لاينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لايوجبونه اذا علم انه لاينفعهم

قوله لايقتضى امتناع الايمان) والا كان قبيحا لايسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش فى ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدء الوسم والمنع صفة فى قلوبهم مانعة فتأمل

قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء فى وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقصد

قوله وحملوا الهداية على معناه الحقيق) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوهما يشير الى ان الهداية حقيقة فى خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها او مؤولة بحث كلامى وهذا يخالف ماذكره فى حاشية شرح المطالع من انه حقيقة فى الدلالة على مايوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمذكور فى حواشى المطالع معناه اللغوى او العرفى فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تتعدى الى المفعول الثانى بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق ٢

الكرامية (فان اهل اللغة لايعلمون من التصديق الا ذلك قلنا اوفرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها) وايا ما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لايعلمون الا اللساني (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لايستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بان يقال (لانزاع فى انه) اى التصديق اللساني (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافى (انه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لايطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه و بين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقي الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الاول اربعة * الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لايخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام * واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) ان يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى امرتم به او الذى ذكر (اذ فيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لاتخفى) لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا

٢ بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثانى الدلالة على ما يوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدى للتى هى اقوم والى النبى اخرى نحو انك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية فى قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدى بنفسه وفى حواشى المطالع هو المتعدى بالحرف فانه حمل الهداية فى قول مصنفه ويسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد فى الآية الكريمة اعنى واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان لايخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام

قوله فلا يتصور طلبها) فان قلت امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لامعنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر

قوله ولا يستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا وجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا فى حواشى المطول انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون لايستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فارد على سوداء ولا بيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت ولا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل وضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الآخرة

قوله لما قالوا به) قدر جواب لو لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها

قوله وبيان ذلك انه لما حكم العادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم فى ساعة الى القاتل ٢

تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لايضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لانظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لايخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لايخزى الله النبى والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لايعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لايزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان شرق على رغم انف ابى ذر ﴿ القسم الثانى ﴾ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة ❋ الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لايكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لالانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجدها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجدلها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره فيما بينه و بين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر (الثالث) قوله تعالى (ومايؤمن اكثرهم بالله الاوهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ماجاء به الرسول لايجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لاينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول فى حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به فى الآية التصديق بجميع ماعلم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لاينافى الشرك اذا عله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لابالتوحيد) الذى هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ماعلم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه اللغوى واعلم ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لايجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لايجامعه

(فدل)

---

٣ ليندفع عنهم شبهة القدح فى المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة فى لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لايطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان مالايخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجم الغفير لابالاجل وهذا الفرق تحكم بحت لايدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل اولا بالاجل فيلزم القدح احتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالاجل وفى الاخرى لابه اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم القدح فى المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل اولابه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل

قوله لان مثله يقع فى الوباء) ذكر فى تاريخ الجزرى انه كان فى سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائنى انه قال حدثنى من ادركته قال كان ثلثة ايام مات فى كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس فى الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة ومافى الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال مافعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير

قوله ليس ماذكره تحديدا للرزق الخ) فاندفع امور الاول اطلاق لفظ الكل فى التعريف مع انه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثانى خروج رزق البهايم عنه الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل ١٢ منه

قوله بل هو نفى الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ٢

فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ❊ الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار

❊ المقصد الثاني ❊ في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظي لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اي احتماله (ولو بابعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول ❊ المقصد الثالث ❊

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا) اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشيء) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اي الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اي الكفر والايمان

٢ ان التعرض للاكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان

قوله وهو خلاف الاجماع) ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب بان معنى الآية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك الدفع فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

قوله الخامس في الاسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في ان تعليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في اطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له

قوله لايهامه اضافة غير الملك) اي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات واولاد لا لاضافة الملك

قوله عند من اثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة

قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وانت خبير بان الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في حق الباري تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذين هو بمنزلة القطرة منه نعم ما اراده الله تعالى ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففي عدم جواز تخلفه بحث ظاهر

على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر اسائر) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لايخرج) اى قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولايوصف صاحبها بالكفر ولابالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ماذكرناه فى هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا فى المقصد الذى يتلوه ✽ تذنيب ✽ فى تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ فى اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق اوعن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا ✽ المقصد الرابع ✽ فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة) اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لامؤمن ولا كافر ✽ حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا) ولانزاع فى كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة ماقبله وهو انا انزلنا التوراة الآية وامتنا غيره متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه ✽ (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل يجازى الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر ✽ (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اى لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولاشك فى كفره ✽ (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى الينا (ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولاشك

قوله وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) فيه بحث لان الخالق المطلق لايدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخالق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثانى وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخالق بالقدرة لكن نفى الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفى فى اثبات الارادة ولايلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثانى فان مثبت الارادة فيه هو هذا

قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة فى فعل المريد لا فى فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لايحتاج الى ارادته تعالى اعنى التخصيص فيها

قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف فى حمل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعنى الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة فى الطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتأمل

قوله فى معرض تعظيم الله تعالى) لايخفى ان هذا كلام خطابى وايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين ومابينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان

قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لاينافى الاستدلال به فى المادة الجزئية قلت هذا حق فى نفسه لكن ينافى ماذكره فى المقصد الرابع من المرصد الثالث فى اقسام العلم حيث رد قول المدعى فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير الى هذا هناك ايضا

قوله هل يطيعه ام لا) فيه اتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما فى قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام ٢

ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق
على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون
الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النار
فهو كافر (والفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها
(قلنا لعل ذلك نارا خاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية
فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن
آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل
من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق
(بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه)
فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا
(قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك (بل هي واردة
في بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) اي مرتكب الكبيرة
(من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على ان كل من كان
من اصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) اي ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل
على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه (و) ايضا (ينقض)
استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب
المشأمة) مع عدم تكذيبهما * (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي
حصر المبتدأ في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق
كافر (قلنا الحصر)الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي
فاسق لغة وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر
بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون والفاسق آيس من روح الله) اي ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع لرجاء) الحاصل له
بسبب ايمانه * (الحادي عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار
فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزي
ههنا (لا عموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عمومه
(الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه * (الثاني
عشر) قوله تعالى (واما من اوتي كتابه بشماله) فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله
العظيم) والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين)
من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث)
اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك (مع ان
التخصيص ظاهر) اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس
عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون
في قوله انه كان لا يؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى
(الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا
يلزم)ما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى
اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة
فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما

٢ لا يساعده كما لا يخفى اللهم ان يحمل على مذهب
ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي
المطول

قوله فلانه اذا اتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث
لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم يكن الصيغة
امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك القول
بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سرير
المنادى اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه
ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان
الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء
حقيقة فقد لا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة
الامر يلزم ان لا يؤاخذ احد بترك الامتثال
قلت لم لا يجوز ان يكون المؤاخذة لترك الامتثال
بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة
فتأمل

قوله اجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه
كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول
الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة
الطلب

قوله ولا يقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا
امر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع
الطلب

قوله قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي)
اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء
بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان
له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر
الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه
كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم
واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى
بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضاء
بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق
مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات
ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني
اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه
الصفة وبين سائرها في وجوب الرضاء
فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضي
الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي مظنة
ان يعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا
الوهم قال الواجب الرضاء بالقضاء

قوله الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بان
الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضي ٢

ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قدمر جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قدمر مثله) وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث *

(السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان و بينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة * (احتج من زعم انه * اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين * الاول * نقلى وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (من الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة الشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (اى من اعتقد) من العقلاء (ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا * احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته و يدفنونه فى مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدمر الكلام فيه) فى بيان حقيقة الايمان * (الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قدمر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه * المقصد الخامس * فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى

٢ بقلبه واو قيل رضى بلسانه كان تعريضا بعدم الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهى الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ولك ان تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفسانى وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل

قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما يتم اذا قدر مفعول المشية فى الآية الاولى الاجتماع وفى الثانية الاهتداء واما لو قدر فى الاولى الجمع وفى الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشية فى الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكله لو تفهيما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة فى افعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال ولو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس فى انتفاء مشيتهما مراغمة اصل الاعتزال فتأمل

قوله السابعة انما امرنا الشئ اذا اردناه الآية) فيه سهو اذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو فى سورة النحل انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن العظيم

قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشية القسر وقد رده آنفا بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه

قوله الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو مؤثر او فقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار ٢

وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) فى امور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم) من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والافلا) على ماهو المختار عندنا وهو ان لانكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد اوغير متحيز ولا فى جهة ونحوها) ككونه مرئيا اولا (لم يبحث النبى صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم) ان صحة دين الاسلام لاتتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا فى حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا (فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وماذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ماذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ماكانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لابالذات وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجدها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة) فيهما (مما يتوقف عليه ثبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بهما) اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على مايليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

﴿ ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ونتفصل عنها ﴾

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث * الاول كفرت المعتزلة فى امور * الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) اى منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة بجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثانى) من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما ولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه (وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له شريكا لايقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع

٢ يمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم فى سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسى فى شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر ههنا معنى آخر ثم ان ظاهر تقريرهم فى عالم الموجودات لا فى الجزئيات ولذا اجاب الشيخ فى الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهى شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل يعنى الاكمل فى العلم فلاجرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام فى التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقد ان الانسان كماله العلمى فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس سببا له والحق ان ماذكره فى هذا المحل من الاشارات فاسدات اذ لايلائم اصول اهل السنة

قوله ولما كان لقائل ان يقول الخ) فيه بحث لان هذا الاعتراض لايتأتى الامع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لابد من القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه مستحيلا سواء كانت خيرات اوشرورا فلا يتجه ان يقال لم فعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قولنا فلا يتأتى ان يقال لايجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة ٣

والابتهال (الى الله فى ان يرزقهم الايمان) و يجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ماامكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلافائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق لاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولايعلم به لم قلتم انه كافر ❊ الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (اوالمراد بالمخلوق) هو (المختلق اى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلاخلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث ❊ (الرابع قداجمع من قبلهم من الامة (على ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) وقدورد فى الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قديشاء الله شيئا ولايكون وقد لايشاء ويكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت ❊ (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرر فى الازل (وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجودا تها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة (قلنا) ماذكرتم الزام للكفر عليهم بماذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب❊ (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الآية (مجاز ولعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب ❊ الثانى) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور ❊ الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس ❊ الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى (وجاز) ايضا (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرايع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة ❊ (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة اوالسبعة قلنا قدمر جوابه) فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات ❊ (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لايجتمع فى الوجود متعاقب ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت ومايتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولامفر لكم (الا ان تقولوا مانسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا

٢ لايقولون بالاصلين اما الثانى فلان الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى لاولين انما النزاع فى المعنى الاخير واما الاول فلما مر فى بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت فى اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لاتحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادى

قوله هو ارادته الازلية) قيل القضاء فى اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على مايقتضيه الحكمة وتعريته عن مكان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة اوعرفا اواصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل

قوله وقدره ايجاده اياها الخ) قيل لم يعتبر الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف فى القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به

قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ) هذا يخالف مافى مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق فى شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال فى المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب على مايجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة ازلا ووجودها الا فى الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيما لايزال مفصلة

*(الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسيمه جهل به وقدمر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لايضر * (الثانى انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد فى الله الخالق الرازق العالم القادر مالايجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلايلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وماذلك) الكفر (الالانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذى هو غير الله الها (قلنا) ماذكرتموه (ممنوع والمستند ماتقدم) من انه اعتقد فى الله مالايجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا

(الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخارج بوجوه * الاول ان القدح فى اكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا لاثناء عليهم خاصة) اى لاثناء فى القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا فى الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلايكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة فى تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلايكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلايلزم تكذيبهم للرسول * (الثانى الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلناهو) اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لايسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره * (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم ياكافر فقد باء به) اى بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى اونصرانى فقال له ياكافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كامر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى اوالى حلوله فى بعض اشخاص الناس اوالى انكار نبوة محمد عليه السلام اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه فى المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

﴿ المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ﴾

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى اواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولابد من تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذ اعزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام فى ناحية) كالقاضى مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لايجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الآمر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا فى ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه فى طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبى وابو الحسين من المعتزلة

---

٢ **قوله** والمعتزلة ينكرون الخ) اما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى اراد ان يفعلوها بقدرهم ورغباتهم واما لانهم انكروا الارادة فى فعل السيئة والمباح

قوله نهى تحريم اوتنزيه) يكون المنهى عنه نهى تنزيه مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولايعاقب فاعله والمنهى عنه نهى تحريم حرام عند محمد رحمه الله واما عندهما فاما حرام اوقريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لايدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة اولعدم ادخال النار لكن حرمانا موقتا

قوله مالم ينه عنه شرعا) ينبغى ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهى

قوله يقال لمعان ثلثة الاول الخ) ذكر المصنف فى شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثانى ماامر الشارع بالثناء على فاعله اوبالذم له الثالث مالاحرج فى فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولاقبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافى لاحقيقى اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعانى الثلثة المذكورة فى ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظاهر واما للاخيرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ماذكر ههنا فان قلت الذى حصره فى الثلثة هناك حسن الافعال وقبحها لامطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما فى الفعل الذى لايلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلايستقيم الحصر الحقيقى فتأمل

قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ) لايخفى ان كلامه الذى نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لاالعام منه ومن غرض الغير والالم يخرج فعل الله تعالى لما ذكر فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيدا الخ ان قتل زيد اذا صدر عن

بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لايجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الاان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية اوجبوه (ليكون معرفالله) وصفاته على ما مر من انه لابد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج لايجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الغوطي واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم وتابعيه (بالعكس) اى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا فقد مر) لما تبين من انه لاوجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك (واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين * الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه في خطبته) المشهورة حين وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لايقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع في كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم في موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغنى عن نقله بالاجماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالايمكن نقله من قرائن الاحوال التي لايمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام * الثاني) من الوجهين (ان فيه) اى في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد اذا قدروا عليه (اجماعا * بيانه) اى بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لايتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الامام دفع مضرة لايتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار) ايضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) اى بيان ان فيه اضرارا (من ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لايهتدي اضرار به لامحالة * الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضي الى اختلاف و) (الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور حينئذ) (منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اى ترك نصبه (اى بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا على وجوبه علينا * (الاول توفر الناس على مصالحهم * الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية (مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه) اى على ماذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان * الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولايخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل مايعن لهم من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائز * (الثالث للامامة شروط

---

٢ اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لايوصف القتل الصادر عن الاوليا بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف يلتزمونه

قوله فما تعلق به المدح الخ) لايخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا

قوله اكتفى بتعلق المدح والذم) اى اكتفى في المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال الباري تعالى فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري تعالى عن القبائح لايجابها استحقاق الذم لالاستحقاق العقاب

قوله فهو عندنا شرعي) ذهب بعض اهل السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور والاكان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لانزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع

قوله سواسية) قال الاخفش سواسية اى اشتباه فان سواء فعال وسيه يجوز ان يكون فعة اوفلة الاان فعه اقيس لان اكثر مايلقون موضع اللام واصلها سووية انقلبت الواو ياء لكسرة ماقبلها

قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) لايخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ) لايخفى ان المفهوم من كلام المصنف اثبات الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن اوالقبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المثبتين من بعدهم ٢

قلما توجد فى كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اى الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (والا يقيموه) اى وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المستعين فيكون ممتنعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم فى دنياهم (وليس تشوفهم) اى تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اى يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثانى لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) و يكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط لاما نه ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور فى ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه و كذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هى لا تستفاد الا من الشرع ❊ (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى ❊ والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذى ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه و يخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات و يزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص و ينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما فى هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفى (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذى هو لطف لا توجبونه) عليه والا لزم كونه تعالى فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال ❊ (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب اميرا ورئيس يتقلد امورهم و يرتب جيوشهم و يحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج فى الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف فى نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن و بذلك تندفع الفتنة) والخلاف (واما الفارقون) اى المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه ولا تتكافهم عن طاعته فلا يجب واما فى حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب اولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو يخالف لظاهر عبارتى الابكار والنهاية ❊ (المقصد الثانى فى شروط الامامة ❊ الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأى) و بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام

---

٢ من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف

قوله انتفاء الصفة المقبحة) اى بعد القابلية للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ

قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ) عترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما آلهما ان فعلهما قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازانى فى شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر شخص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم مثلا و لا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة فى المشتقات التى لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله ان يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه يوجب شمول الحد له و عدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك فى قبحه وهو مناط ما ذكره فى التلويح

قوله صادرا بلا سبب) اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه فى المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه

قوله وتسلسل وهو محال) قدمنا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التى اوردناها فى المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ما ذكره فى هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه

قوله كان اتفاقيا كما مر) اى صادرا بلا سبب يقتضيه و يخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق به فى الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر

قوله والاظهر ان يقال الخ) اى الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفى الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فسادا مستقلا الا ان يجعل اللازم هو ٢

المسلمين في الصف قائلا ❋ انا النبي لا كذب ❋ انا ابن عبد المطلب ❋ ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الآن مجتمعة وادام لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لا يطاق) اولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) في الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد و يستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان او الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه (وههنا صفات) اخرى (في اشتراطها خلاف ❋ الاول ان يكون قرشيا) اشترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج و بعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (واجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اي المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فيمن امره الامام) اي جعله اميرا (على سرية وغيرها) كناحية و يجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه و بين الاجماع اونقول هو مبالغة على سبيل الفرض و يدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا ❋ (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة ❋ الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية ❋ الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة و به قال الغلاة و يبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة ابي بكر) و كونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا ❋ (الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسمعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين ❋ الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم) اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر و يتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون ❋ (الثاني) من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ❋ المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول و من الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (ببيعة اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه ❋ الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اي اختيار اهل البيعة للامام (دليل انابة الله و رسوله نصباه علامة لحكمهما بها) اي بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة

٢ الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر

قوله امانقص او في حكمه) كونه نقصا بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة

قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره اعني الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر

قوله والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث

قوله لنا ان نختار الوجوب) قيل الوجه ان نختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما في الطبايع المجبورة من اثار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان اوهمه العبارة

قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فباطل بالضرورة كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الذات وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلايمه التعليل فتأمل

قوله وانما ينهض حجة على غير الجبائي) فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات اولازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكره على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت و بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم

لیست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ماذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية ❊ (الثانى لاتصرف لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعنى انهم لايملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لماكان) فعلهم و بيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من بويع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقض) ماذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لاتصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقا لذلك ❊ (الثالث ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء) اوالحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم واما عند عدمه فلابد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء ❊ (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تبايع اقوام على ائمة فى بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) وجوابه مامر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما ❊ (الخامس وهو عمدتهم) فى اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة) فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابهما) اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لايفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل اوالسمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم فى الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها (اكتفوا) فى عقد الامامة (بذلك المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدها (اجتماع من فى المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد اواثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) فى بلد او بلاد (تفحص عن المتقدم فامضى ولواصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم اوكان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد لامامين فى صقع) اى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما فى متسعها) اى اما العقد لامامين فى صقع متسع الاقطار (بحيث لايسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه مايوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين ❊ تذنيب ❊

---

٢ **قوله** فانه اى الكذب قد يحسن آه) قيل عليه الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لاينافى قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائى وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته اولصفة لازمة له فلا يجامع القبيح اصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائى كما سيأتى اليه الاشارة

قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا يفضى الى اهدار دم المعصوم لكن لانسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التى يجدها العقل فى هذا المقام اقوى بكثير من النفرة التى نجدها فى الكذب فيما لامضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح

قوله وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال اذا انجاء الغد فكذبه حسن والافتركه وهو باطل فتعين الاول وانت خبير بانه لاحاجة الى هذا اذ يكفى فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه فى هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح فى شئ اوتخلف القبح ع لايجوز تخلفه عنه فتأمل

قوله لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح) اى لانسلم انه قبيح مطلقا حتى لايجامع الحسن فى الجملة فلا ينافى هذا المنع قوله فيتعدد وجه الحسن والقبح

قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثانى ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين و بهذا يندفع ماقيل من ان قوله والكلام الواحد لايلائم السياق فان الكلام فى ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق

قوله واما استلزامه القبيح الخ)فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا ٢

٢ **قوله** على بطلان مذاهب المعتزلة كلها)
لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبيح
معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس
الكذب قبيحا لذاته
قوله والشرط لايمتنع ان يكون عدميا) كما هو
المشهور وان كان الشرط العدمي عند المصنف
كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في
بحث العلة والمعلول
قوله فلا وجود له لترتبها الخ) الظاهر من كلام
المصنف ان ضميره راجع الى القبح والمعنى وان قام
بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح في المحل لعدم
وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لايلزم
من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به
لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام
مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت
لم يتصف به المحل كما لايتصف بالسواد المعدوم
وقدمر نظيره
قوله واما الآمدي فانه قال الخ) قيل انما عدل
عن هذا التقرير لان مآله الى انكار كون الكذب
صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا وبداهة
ولقائل ان يقول مآله الى انكار كون كذب المجموع
سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار
قيام الكذب بالمجموع كما لايخفى
قوله قلنا هو من صفاته النفسية) هذا الجواب
عمن يقول قبح الاشياء لذاتها ومن يقول هو
لصفاتها فجوابه ماسيأتي
قوله فلا يستدعي صفة) حتى يقال انها كونه
كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف
خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف
ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير
الآمدي
قوله بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت
عندما وجد الاول لا انضمام وعندما وجد الآخر
لا اول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم
اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف
يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل
جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على
النقص وجد الصفة كذلك
قوله وايضا لانسلم الخ) وايضا ما فيه حرف
النفي لايلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا
محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على
افراد بعضها وجودي و بعضها عدمي ٢

قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة
في صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا
جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد
امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص
عليه واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية
من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها
ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ﴿ المقصد الرابع ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما ❋ لنا وجهان ❋ الاول ان طريقه اما النص
او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا) من الامة
❋ (الثاني الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك
ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وانتم توجبونها)
في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لانسلم الامكان) اي امكان منازعتهما ابا بكر (لانا نقول
علي في غاية الشجاعة) والتصلب في الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين)
مع كونهما سبطي رسول الله (واولاده والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلي (امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه
حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف
ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا
امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما روى من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة
علي نص جلي) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولا مكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر
عندهم) اي عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فانى يتصور امتناع
المنازعة معه ❋ (وكلام الشيعة ❋ في اثبات امامة علي) يدور على امور❋ احدها ان الامام يجب ان
يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة علي
(والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ❋ وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة
ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب مامر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ❋(وثالثها
علي افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل
(وسيأتي) ذلك (تقريرا وجوابا ❋ ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه ❋ الاول انه كان ظالما
وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
هم الظالمون) لحصر الظلم الكامل في الكافر (وايضا فقد منع) ابو بكر (فاطمة ارثها الفدك)وهي قرية بخيبر
كانت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى
وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه
يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته
فتكون) فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه
(قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه
ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة
بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية في منع الارث

قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ماتركناه صدقة) فان قيل لابد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) ولا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالته على ماحمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما روى الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقيه وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز قطعا لاحقيقة ولا يلزم عصمتها (و) ايضا (عصمة النبي قد تقدم مافيها ولايجب) ايضا (مساواة البعض بالجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اي اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لاتقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (ولعله) اي ابابكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة ﴿ الثاني ﴾ من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجم كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لايبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلم انه لم يوله شيئا (بل امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ العهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب ومانقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابابكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس ابن مالك ان ابابكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلات فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ماروى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابابكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر ﴿ الثالث ﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما

---

٢ كالامكان الصادق على الواجب والممتنع وايضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه اما التعقل بالوجه فلا يجدى فان قلت لم ينتقض الدليل بانه يقتضي ان لايتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل اولصفة من صفاته بل بالشرع لايكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع ولا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته اولصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر اولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لاعرض ومتعلق بالفعل لاصفة له ولينظر فيه

قوله الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لايرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح بالمعدوم اوتقدم الشيء على نفسه

قوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى مالايكون العدم داخلا في مفهومه لابمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على انه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لااتجاه لقوله على ان القدماء الخ

قوله ان الناس طرا الخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام

قوله ومن لايتدين بدين اصلا) جزم من لايتدين بقبح قبل الانبياء بطريق ان يقول لو وجد نبي لقبح قبله

قوله اى لم يمتنع منه الكذب الخ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى ان مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا

قوله لانه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام

بجميع الاحكام كامر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة) المازنى (بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع
يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك فى كتاب الله وسنة رسوله)
شيئا (ارجعى حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام
عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عنده) اى
حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اى ابا بكر (مجتهد اذ ما من مسئلة
فى الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول
توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق فى الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه فى)
المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأى الاكثر) من العلماء (ووقوفه فى مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابة) فى ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام ✻ رابع) من الوجوه النافية
لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميه وناصره وله العهد) او عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث
شفع اليه عبد الرحمن بن ابى بكر فى الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر
عليه) اى على ابى بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا فى امرأته
لجمالها (و) لذلك (تزوج زوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر
لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر
فى ذمه ايضا (ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من
الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل فى حقه هو اعقل من ان يخدع واورع
من ان يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابى بكر اليه والقدح فى ابى بكر قدح فى امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد) اى عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)
فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب
خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (وما قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه ان الاقدام
على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه احد
على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه) الوجوه التى تمسكوا بها
على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم الاجماع على اهليته
للامامة ✻ وخامسها) اى خامس الامور التى عليها مدار كلامهم فى اثبات امامة على (ادعاء النص
على امامة على اجمالا وتفصيلا ✻ اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلى وان
لم يبلغنا بعينه لوجهين ✻ الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) فى حال
حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى)
اى متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع
بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم (وايضا شفقته على الامة معلومة) مكشوفة
لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لا نص فى حق ابى بكر والعباس
فتعين ان يكون فى حق على (الجواب انه لما علم) النبى عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين
(ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلى
(معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعى الى نقله (وايضا لو وجد
نص جلى على امامة على لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى متواتر
فى على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد فى ترك الامامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين ما يشهد به بذلهم

(قوله) الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق
[المعـ]جزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان اريد
[بالـ]كذب فى السؤال الكذب العقلى فالجواب
[مستـ]فاد من قوله ودلالة المعجزة عادية
[قو]له ودلالة المعجزة عادية) هذا فى التحقيق
[جـ]واب آخر فتأمل
[قو]له وما ينتمى اليها) اى من الثواب والعقاب
[قو]له فى فعل فعل) الظاهر ان فعل الثانى تأكيد
[للا]ول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اى
[مـ]ن فعل او فعل
[قو]له واما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه
[انه] اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم
[عليه]ا بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه
[وا]ما اذا لوحظت بهذا العنوان اعنى بكونها
[مم]ا لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم
[عليـ]ها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال
[و]بالجملة لا شك فى اختلاف الاحكام باختلاف
[العنـ]وان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل
[و]قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى حكمه
[و]يدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان
[المـ]ذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن فى الجنة
[و]كل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما
[و]بهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة
[يقـ]تضى التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة
[فـ]تأمل
[ق]وله من بحر لا ينزف) اى لا ينقص من نزف
[ا]لسرداب اى ذهب ماؤها
قوله لغرض آخر) هذا على [...]ن
افعال الله تعالى معللة بالاغراض
قوله اى هناك خطرا واباحة لكنا لا نعلمه) فيه
[د]فع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من
[ا]ن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله
ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله [...]
حكما اما بالمنع او بعدمه
قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل
الكفر والظلم والمعاصى كلها قبائح وقد خلقها
الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح
فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل
الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم
عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد
الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة
لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى واما

الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لايحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولايقول احدمنهم عند طول النزاع فى امر الامامة مابالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولوزعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلايلتفت الى زعمه ولايبالى بشأنه ❊ واماتفصيلا فالكتاب والسنة ❊ اماالكتاب فمن وجهين ❊ الاول) قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والآية عامة فى الامور كلها لصحة الاستثناء) اذيجوز ان يقال اولى الا فى كذا (ومنها) اى ومن الامور التى تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذيجوز ان يقال هذه الاولوية امامن جهة الخلافة اوالارث اوالعطف والشفقة الى غيرذلك من المحتملات فلاتكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لااحدها فقط وتحريره انهامطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والاكانت باقية على اطلاقها ❊ (الثانى) قوله تعالى (انماوليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك) فى لفظ الولى وايضا لم يعهدله فى اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) فى هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة فى حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية (فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه كان فى الصلوة راكعافسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابى بكرمثلا (غيرمراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصافى امامته (والجواب ان المراد هوالناصر والادل) نظام الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولاشبهة فى بطلانه (ولان ماتكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا فى حقه لاينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة (ولان ذلك) اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غيرمناسب لماقبلها وهو قوله ياايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لابمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (مابعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل مابينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام ❊ (واما السنة فمن وجوه ❊ الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غيرمرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عليه السلام لم يكن معتقا ولاحليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لماذكرناه (ولانهما) اى المعانى المذكورة (تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظى (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) فى العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبى فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافى صحة الحديث الاان يروى

---

۲ اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر

قوله اوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلى بمايستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلايستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لاتحصى فلايخل بالحكمة على انه لامعنى للزوم الاعدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتأمل

قوله وانه مشقة بلاحظ) لك ان تقول انه مشقة لكن لم لايجوز ان يحصل به عوض دنيوى كماقال ابوهاشم واتباعه فى الالم

قوله تحى بالقلع) اى يقبل يقال انحى عليه بالسوط اى اقبل به عليه والمعنى انها تقاتله باقبال وتوجه تام فهو ابلغ من القلع

قوله والثالث لايثاب ولايعاقب) وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة ولاثواب لهم اذالثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلاثواب لاينافى كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لايكون الافيها لا ان كل من دخلها يثاب

قوله يارب لوعمرتنى الخ) لوهذه للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم برأسها لايحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لوالشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل هى لوالمصدرية انيبت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائى التعمير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار مايتمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الالزام

قوله فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل فى هذا كل مافعله غيرالمكلف كالسبع والصبى بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطع مع انه لايدل على كيفية الانصاف فلعلها يكون بايتاء العوض من عنده تعالى ۲

هكذا اخذ بيد على اواستحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) اى اكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهى الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك به فى ان المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) من ائمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هى مولاكم اى مقركم وما ليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى و بئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة فى نفى النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لازاد له (و) لا استعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد الاولى (فى امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد الاولوية فى الاتباع والاختصاص به و القرب منه لافى التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا و يقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولا يريدون الاولوية فى التصرف والتدبير بل فى امر ما (و لصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال فى اى شئ هو اولى افى نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما فى نصرته واما فى ضبط امواله اما فى تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته (الثانى) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت منى بمنزلة هارون من موسى) الا انه لانبى بعدى فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلى من النبى عليه السلام اذ لولم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى فى حياته بدليل قوله اخلفنى فى قومى ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة فى النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الآمدى * الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له فى الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقى فوجب ان يثبت ذلك لعلى الا انه امتنع الشركة فى الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبى عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن * الجواب منع صحة الحديث * كما منعه الآمدى وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (او) نقول على تقدير صحته لا عموم له فى المنازل بل (المراد استخلافه على قومه فى قوله اخلفنى فى قومى لاستخلافه على المدينة) اى المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة فى غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى فى قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) اى دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفنى لا عموم له بحيث تقتضى الخلافة فى كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له) كما لو صرح بالاستخلاف فى بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهى الاستقلال بالنبوة منفرا) يعنى وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه فى الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف من الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة فى الرسالة (كيف والظاهر متروك) اى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس بحجة فى الباقى او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع فى الجواب عن الوجه الثانى بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لثبوته للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به فى هذا الوجه (وقد نفى النبوة) ههنا لاستحالة كون على نبيا

(فيلزم)

قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجنى عليه يحمل على الجانى على ماورد فى الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا يؤاخذ احد بذنب غيره لكننا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم

قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه) لما سيجى من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا

قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن ههنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض ايصاله عوضه بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر انه ثواب له كذا فى التجريد وشرحه

قوله ويتسلسل) فيه انه لم لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع فى الآخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض فى الآخرة ومدعى الفريق الاول جواز كون كله فى الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع فى الآخرة ثبت مدعاهم

قوله ورد بجواز الخ) وايضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع فى غيره كما صرح به فى التجريد

قوله وهو اصل الاختلاف الاول) فالاولى تقديمه عليه

قوله فى كل وقت من اوقات الآخرة الخ) التمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض فى الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق واوفى اول اوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل

قوله كيلا يتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقى فيه بحث وهو انه لا محذور فى التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته فى الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولا محذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر ٢

(فيلزم نفي مسببه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين و بعد الاجوبة المفصلة)على الوجوه المذكورة نقول(هذه النصوص)التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه ❊ الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها ❊ الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) في ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة و يلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) وبيانا في مسئلة الافضلية ❊ (الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا ❊ (الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم تمنه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن ❊ (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس اقل من خبر الطير) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا ❊ (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة ❊ (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر في الصلاة حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا

❊ تذنيب ❊ امامة الائمة الثلاثة تعلم مما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره (وطريقه) المعول عليه (في حق عمر نص ابي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان تكن

٢ **قوله** مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الالم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون الذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب ان يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض اومع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري

قوله تزجره عن القبيح)فان قلت الزجر عنده ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض

قوله وذهب عباد الضيمري) في اكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضميري منسوب الى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب

قوله فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا ان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر

قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل

قوله لا معقب لحكمه) اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال

قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الخ)اعترض عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق القدرة اذ كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادة لذلك واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه اوعلم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل

الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلون (وفى حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وقال لوكان ابوعبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لايصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه ❊ المقصد الخامس ❊ فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة على ❊ لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة (وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية) فان النبى ربى عليا (وهى نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لاغير ❊ (الثانى قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عمم الامر) بالاقتداء (فيدخل فى الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عندهم) اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى ❊ (الثالث قوله عليه السلام لابى الدرداء والله ماطلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر ❊ الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ❊ الخامس قوله عليه السلام ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ❊ السادس تقديمه فى الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا ابا بكر) وفى معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة فى ايام مرضه فقال النبى عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات ❊ السابع قوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر ❊ الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى ❊ التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده ابو بكر (واين مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف ❊ العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصى) اى اما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ❊ لهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى فى بيان افضلية على ❊ مسلكان الاول ما يدل عليه) اى على كونه افضل (اجمالا وهو وجوه ❊ الاول آية المباهلة) وهى قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبى) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) فى الفضل والكمال (فترك العمل به فى فضيلة النبوة وبقى حجة فى الباقى) فيساوى النبى فى كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد بانفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع ❊ الثانى خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم

مرورة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة فى هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التى مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به فى زمان من الازمان اى ولو فى الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع فى جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتأمل

قوله والقائل ان يقول ما ذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا فى ايمان ابى لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبى عليه السلام ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين واما اذا حمل على ان المراد ما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده

قوله ليست معللة بالاغراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع فى انها مسماة بالغرض ام لا نزاع فى التسمية فهو بحث لغوى لا كلامى قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع فى ان تلك المصالح هل هى باعثة للبارى تعالى وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامى لا لغوى

قوله جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر

قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض) قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على ما مر فى جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلى ليس بنقص كما مر فى

أتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتى علي) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر و يقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وايضا فخصوص بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه (و يضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني و ينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه) لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه اوحال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل) * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب بما مر) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلي سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او بعلية فاطمة * التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل لا دلالة) لاتخاذه اخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابابكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله و يحبه الله كرارا غير فرار واعطاها عليا) فانه روي انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع منهزما و بعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) و يلزم منه ان يكون افضل من عداه (فقيل نفي) هذا (المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين

---

٢ بحث الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا او مشكورا مثلا

قوله لما مر من العلم الضروري بذلك) ردبمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير

قوله كيف ندعي وجوب تعليل افعاله تعالى الخ) لا يخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما بجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود اهل الجنة والنار ردا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب

قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار اثبات على الايمان وايضا المؤمنون ينتفعون بخلود اعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم

قوله له مدخل في وجودها الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثا

قوله كما بيناه فيما سلف) فيه ان ما سبق هو اسناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر

قوله وايضا اذا علت افعاله تعالى بالاغراض) لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا الوجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان

قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له) فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان ٢

والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) اى على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في على منها ما تفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اى حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) اى عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحاملة) التى اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقوله على لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم و بين اهل الزبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها و يدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من آية نزلت في بر او بحر اوسهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اى شئ نزلت) و يؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى) تكلم فيه اولا و (امر بالاسود الدئلى بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثانى) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شانه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما واسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان * (السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفى وعباس وان كان عم النبى عليه السلام لكن كان اخا عبدالله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم اولادا و لاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقا في دار جعفر الصادق رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما الاشبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا

(بل)

٢ والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشئ وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم او وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل اليه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا فتأمل

قوله بل يكفيه التغاير الاعتبارى) هذا بناء على ما ذكره في حواشى المطالع من انه لا يلزم من كون الشئ غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشئ معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات

قوله لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاولى ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاولى لاستغنائه الذاتى

قوله بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا والاعمال تاثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه

قوله ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الذبال بان يذيل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فنزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل اناملة يذم عند العقلاء ايضا

قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منها لاشتمالها عليها وعلى غيرها وسنذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام اسهل لكن لبقاء الشئ حكم ابتدائه وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل ٢

بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره ﴿ والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها) اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها (الى كثرة الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (ومايعود الى نصرة الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم في كتب السير ان ابابكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيدالله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه السلام و بعد وفاته (واعلم ان مسئلة الافضلية لامطمع فيها في الجزم واليقين) اذلا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة (مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لاتفيد القطع على ما لايخفى على منصف) لانها باسرها اما آحاد اوظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لايثيب المطيع و يثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لايفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولاقطع بان امامة المفضول لاتصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لولم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتفويض ماهو الحق فيه الى الله) قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لاوجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ مامن فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها اولزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ﴿ المقصد السادس ﴾ في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية (لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (اعرف و بشرائطها اقوم) وعلى تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لاينقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب ﴿ المقصد السابع ﴾ انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالى (عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لايخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لاتسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لاتتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك

عمل شرعي تمثل به الكافر من حيث انه متلقي من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر

قوله معارض بمافيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بان التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما

قوله فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف) قال في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وماشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لايعتد بهم واما تعميم ذلك بان لايخلو فعل ما من افعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث

قوله وايضا التسمية فعل الواضع) لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه فيكون فعل المتكلم

قوله ولم يلتفت اليه المصنف)لانه لايصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لاوجه له

قوله ولاشك انها) اي ثالث النسبة غيره فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند اهل السنة فليست هي ولا مايشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي

قوله فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة)الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لاذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد الذات المطلقة او يقال فيه غاية

قوله فذهب ابن فورك الخ) توضيح المقام ان ابن فورك ومن وافقه اطلقوا الاسم على المداول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ماوضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به مايطابق

من الاحاديث المشهورة فى الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم فى الدين و بذلهم اموالهم وانفسهم فى نصرة الله ورسوله لم يختالجه شك فى عظم شانهم و براءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اى تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لانلوث كتابنا بامثال ذلك وهى مذكورة فى المطولات مع التفصى عنها) فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (انكروا وقوعها ولاشك انه مكابرة للتواتر فى قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه اشتغال بما لايعني فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لانعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خبير بان الشق الثانى من الترديد بنا فى الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا او شهدا لجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لابعينه فلا يعلم عدالة شئ منهما والذى عليه الجمهور) من الامة هو (ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا على لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا ان بعضهم كالقاضى ابى بكر ذهب الى ان هذه الخطئة لاتبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا

﴿ خاتمة ﴾ للمرصد الرابع (فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الامر بالواجب واجبا و بالمندوب مندوبا والنهى عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لافرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدى ذهب بعض الروافض الى انه لايجب بل لايجوز الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الابنصب الامام واستنابته كما فى اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائى وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائى يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابوهاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهى ولايندفع عنه الابذلك وجب والافلا والذى يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلايستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بلااستنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (واوجوبه) بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهى والمنهى (شرطان احدهما ان يظن انه لايصير موجبا لثوران فتنة والالم يجب وكذا) لايجب (اذا ظن انه لايفضى الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلااثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولاتجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس سعى فى اظهارها ﴿ واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام

(من)

عليه الاسم اعنى الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر فى الحمل والبعض الذين خالفوه اراد وابالمسمى المعنى الثانى واخذوا المداول اعم من المطابقى واعتبروا فى اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر فى الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التى لاعينه ولا غيره هى التى يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعرى فقد اراد بالاسم مداوله المطابقى وبالمسمى الذات فالمداول المطابقى للاسم العلمى عين الذات التى هى المسمى وفى نحو الخالق والرازق غيره وفى العالم والقادر لاعينه ولاغيره فلا حاجة الى ماذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذى وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به

قوله كالوجود) مبنى على ان الوجود عين الذات

قوله هو التسمية)وانه غير المسمى لايخفى ان جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا

قوله بالمعنى المذكور)اى القول الدال

قوله اى مسماه)لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لاباسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم فى الآيتين مقحم وكذا فى قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما

قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن لاباعتبار خصوصه لان الوضع للكلى لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق فى المعانى والمغايرة بالكلية والجزئية لاتضر العينية فى هذا البحث مالم يتضمن معنى زائدا كالخلق والعلم

قوله اذ يجوز ان يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولايفيد امكان تفهيمه المعتبر ايضا فى وضع الاسم

قوله اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) ٢

من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولى الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلات على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

﴿ تذييل ﴾ للكتاب (فى ذكر الفرق التى اشار اليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى ما انا عليه واصحابى وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به) قال الآمدى كان المسلمون عند وفاة النبى عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا فى امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبى فى مرض موته ائتونى بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدى حتى قال عمر ان النبى قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط فى ذلك حتى قال النبى قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع وكاختلافهم بعد ذلك فى التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله فى مرضه وكاختلافهم بعد ذلك فى موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفى وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حى لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كانى ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك فى موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم فى الامامة وثبوت الارث عن النبى كما مر وفى قتال مانعى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلات وايتاء الزكات ولو منعونى عقالا مما ادوه الى النبى لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك فى تنصيص ابى بكر على عمر بالخلافة ثم فى امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم فى قتله وفى خلافة على ومعاوية وما جرى فى وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا فى بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم فى الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى وخالفوا فى القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿ اعلم ﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية * الفرق الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد فى ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد فى النار اذ ليس فى الآخرة الا فريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان

---

٢ فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت اجاب فى شرح المقاصد بانه لا يكفى فى الاذن مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب

قوله وقال القاضى ابو بكر الخ) حجته قياس لوازم الاسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان

قوله ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بانه قد ورد فى حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال انى طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه

قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغى ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد فى الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف فى اسماء الله تعالى ينبغى ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا الاطلاق شايع اللهم الا ان يقال هذا فى التحقيق صفة جرت على غير من هى له اذ المعنى واجب وجوده كما فى حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل

قوله مائة الا واحدا) تأكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين او سبعين وفى بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة

قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت اسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخارى ومسلم قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة فى موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها فى الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون من اسمائها باعيانها يجمع انواعا من المعانى المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل فى التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهى مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولى ؟

مثبت القدر احق بان ينسب اليــه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافى ايضــا اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به (و) لايمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليــه السلام القدريه مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشــاركتهم للمجوس فيمــا اشتهروا به من اثبــات خالقين لا فى قولهم بان الله خالق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعــاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه السلام) فى حق القدرية (هم خصماء الله فى القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلهــا اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على مالا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحــاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة) يعنى انهم قالوا يجب على الله ماهو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لايخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لايشــاركه فيه ذات ولا صفة (وبنفى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبانه غير مرئى فى الآخرة)بالابصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان و يجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (فى افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صــاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية) اصحاب ابى حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفى الصفــات) قال الشهرستــانى شرعت اصحابه فى هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتبار يتــان للذات القديمة كما قاله الجبائى اوحالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا (بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على مامر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لامؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليــا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل اوشهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لابعينه * (العمرية مثلهم) اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) فى قصتى عثمان وعــلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق * الهذيلية اصحــاب ابى الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف فى الآخرة (وان اهل الخلدين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع فى ذلك السكــون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هــذا القول لانه التزم فى مسئلة حــدوث العالم انه لافرق بين حوادث لااول لها و بين حوادث لاآخر لها فقال لااقول ايضا بحركات لاتنتهى الى آخرها بل تصير الى ســكون وتوهم ان مالزمه فى الحركة لايلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته) حى بحياة هى ذاته واخــذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهــاته لاتعــدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لا فى محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لا فى محل وهو كن) وبعضه فى محــل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه لشئ مغاير لذلك

(الشئ)

اونى وهى سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمــل الخروج ويكون شرف هذه الاسمــاء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشــهورة عند الجماهير لابالاضافة الى الاسماء التى يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لايعرفه بعينه الاولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالى فى شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف بالاسم الاعظم وباى اسم كان من اسماء التصرف موقوف عــلى تحصيل المناسبة مع مسمــاه والتخلق باخلاقــه وبمجرد ذكر الاسم الاعظم لايحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لاينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا

قوله واما فى الحديث الخ) اختلف فى انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لايجوز لانه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفى فى الاذن مالم يكن فى السوق امر آخر يمنعه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسماء ما دونه فلا عبرة بما فى شرح المشارق من انه لايلزم من قول عائشة رضى الله عنهــا ان الله رفيق يحب الرفق صحة ان يقال يارفيق لانه ذكر على وجه الاخبار

قوله فكالحنان) هو بالتشديد من الحنــان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعــالى وحنانا من لدنا

قوله وهو احد قولى الخليل وسيبويه) وحكى ابن جنى ان سيبويه رؤى فى منامه فقيل مافعل الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له ثم نلت ذلك فقــال القولى ان اسم الله اعرف المعارف

قوله واصله الاله) يحتمل ان يكون حرف التعريف فيه من المحكى وهو الظاهر من كلام الشارح و يحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الهامنكرا وقد ذهب الى كل فرقة

قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعــال بمعنى مفعول لكن على الثانى اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا فى وساد اساد

قوله للاشتهــار) قيــل لابعد فى ان يشعر بالبعض باعتبــار ملاحظة الاصل كما فى الكنى والالقاب

الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام * النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) في الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اي المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) اي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا (او ظلم) على غيره بالغصب والتعدي (لا يفسق * الاسوارية اصحاب الاسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه * الجعفرية اصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اي يجوز ان تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) اخذ العلم عنه

٢ **قوله** الرحمن الرحيم) الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على النعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد

قوله لا يرام) اي لا ينال من رام يريم بمعنى برح

قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كأنهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر

قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام) قيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر والا فان اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ فائدة فتأمل

قوله قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل) قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف بالجلال وذو الجلال هو صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفي

قوله يتوقف عليها السمع) اي توقفا قريبا فيخرج مباحث الالهيات

قوله او تتوقف هي على السمع) اي بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض

قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الابهري النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وانت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه ايضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر ٢

وزهد حتى سمي راهب المعتزلة (قال الله قادر على ان يكذب و يظلم) ولو فعل لكان الهاً كاذبا
ظالماً تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (و يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا) لامباشرة قال (والناس قادرون
على مثل القرآن واحسن منه نظما) و بلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لا يوارث) اي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال
بخلق الاعمال و بالرؤية) كافر ايضا ❊ (الهشامية هو هشام بن عمر والغوطي) الذي كان مبالغا
في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن
(لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل
(ولا يقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم
(و) قالوا (الاعراض لا تدل على الله ولا) على (رسوله) اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام و يلزمهم على ذلك ان فلق البحر
وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لا دلالة
في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف) بل لا بد من اتفاق الكل قيل
ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل
طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان
ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) في آخرها وقد (افتتحها اولا) بشروطها (فاول صلاته
معصية منهي عنه) مع كونه مخالفا للاجماع ❊ (الصالحية اصحاب الصالحي) ومن مذهبهم انهم
(جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) و يلزمهم جواز ان يكون الناس مع
اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض)
كلها ❊ (الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى ابيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم
الهان قديم هو الله تعالى ومحدث) هو المسيح (والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد
بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته و بقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام
واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون ❊ (الحدبية هو فضل الحدبي) ومذهبهم
مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى
ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ
عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم
فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض
في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم
فمن كان معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ ❊
❊ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فيخترعها
الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب
ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا
(لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني (ولا يعلم) الله
(نفسه) والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا
بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان ❊ الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري)
كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه

(ولا)

٣ من الانبياء وهل هذا الادور صريح قوات الذي
توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو
من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف
على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ
من الشرع هو هذا فلا دور

قوله نوع خفاء كما لا يخفى) لان المطلوب ان
المخصص مجرد المشيئة والآية انما تدل على انه
تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا
امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط
الاستعداد اظهر لما روى ان ابا جهل قال زاحمنا
بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان
قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان يأتينا
وحي كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بان النبوة
ليست بالنسب والمال وانما هي بفضائل نفسانية
يخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته
من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم
هذا لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة
لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه
وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك احد
فقلت له انت تعلم ما تضع استفيد منه بحسب
العرف تفويض امره الى مشيئته وفيه ما فيه

قوله المتنقشة بصور ما يحدث الخ) قد سبق
تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

قوله حيث جوزموه للمرتاضين الخ) قد يجاب
عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم
ورياضة يختص به على انه يجوز ان يكون الخاصة
المطلقة مجموع الثلثة ويكون كل واحد منها خاصة
اضافية

قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض
عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله
مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز استناد
الاختلاف الى احوال البدن بطريق جري
العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام في لزوم
القول به على تقدير اسناد الاختلاف اليها كما
يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس
باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل
اسناد الاختلاف الى احوال البدن ثم ان
الاختلاف بطريق جري العادة ينافي الشرطية
التي كلامنا فيها

قوله كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بان
خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا
اتصلت بالمبادي العالية تمثل بقوة المتخيلة ٣

الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع
اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) فى الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والاطفال ولا استطاعة سلامة الآلة) وهى قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار
معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم
فعل لله بطبعه) كأنهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب و يلزمه قدم العالم وكان ثمامة
فى زمان المأمون وله عنده منزلة ❊ (الخياطية اصحاب ابى الحسين بن ابى عمر والخياط قالوا بالقدر)
اى اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اى ثابتا متقررا فى حال العدم (وجوهرا وعرضا)
اى الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا
(غير مكره ولا كاره وهى) اى ارادته تعالى (فى افعال نفسه الخلق) اى كونه خالقا لها (وفى افعال
عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته اوغيره) معناه (انه يعلمه
❊ الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء فى ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع
كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية
ولا ارادة فى الشاهد) اى فى الواحد منا (انما هى) اى ارادته لفعله (عدم السهو) اى كونه عالما به غير
ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هى (الميل) اى ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبايع
مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (و يمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل
الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل فى الهيولى (والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها)
اى يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ❊ الكعبية
هو ابو القاسم بن محمد الكعبى) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير
ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها
(ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية ❊ (الجبائية هو ابو على) محمد بن عبد
الوهاب (الجبائى) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا فى محل) والله تعالى مريد بتلك
الارادة موصوف بها (والعالم يفنى بفناء لا فى محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام
مركب من حروف واصوات (يخلقه) الله (فى جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه
لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (فى الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن
ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد فى النار ولا كرامات للاولياء و يجب) على الله (لمن يكلف) اى المكلف
(اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اى يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له (والانبياء
معصومون وشاركه) ابو على (فيها) اى فى الاحكام المذكورة (ابو هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم)
لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هى علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه
(انه حى لا آفة به و بجوز الايلام للعوض ❊ البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم
والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
عالما بقبحه) و يلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة والزانى عن زناه بعد ما جب (ولا
يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشئ حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه ❊ (الفرقة الثانية) من كبار الفرق
الاسلامية (الشيعة) اى الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية
منه او من اولاده (وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
وامامية ❊ اما الغلاة فثمانية عشر ❊ السبائية قال عبد الله بن سباء لعلى انت الاله حقا) فنفاه على الى

---

٢ العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا صورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع و يكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لموجود وكم بينه و بين تخيل ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين

قوله اقتضى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به فى شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلى على نحو ما صام نهارى وان اريد بالطبيعة سببها اعنى العناية فتأمل

قوله فى حقيقة المعجزة) لاخفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأى الاشعرى وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودى لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا فى مباحث القدرة فليتذكر

قوله عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذى يظهر فى يد الساحر المدعى للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله تعالى والاظهر فى الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق فى نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى

قوله ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا الخ) هذا المنقول من الآمدى مخالف لما مر فى المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه

قوله وشرط قوم الخ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعنى كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح فى شرح الكشاف ان شرط المعجز ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلى منه وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا

المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ماقال فى على وهواول من اظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبا (وانه لم يمت) على ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة على (وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين ✻ الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على وبكفر على بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) فى الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اى ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير فى شخص نبوة) بعدما كانت فى شخص آخر امامة ✻ البيانية قال بيان بن سمعان التميمى) النهدى اليمنى (الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه وروح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه ابى هاشم ثم فى بيان ✻ المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلى الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال العباد وغضب من المعاصى فعرق فحصل منه) اى من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) اى انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وافنى الباقى) من الظل (نفيا للشريك) وقال لاينبغى ان يكون معى اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) اى الكفار (من المظلم والايمان) اى المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس فى ضلال وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت فى) حق (ابى بكر وعمر و) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن على بن الحسين) بن على (وهو حى) مقيم (فى جبل حاجر) الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به ✻ الجناحية قال عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله فى آدم ثم فى شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله هذا و) قالت الجناحية (هو) اى عبدالله (حى) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها ✻ المنصورية هو ابو منصور العجلى) عزا نفسه الى ابى جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور (عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يابنى اذهب فبلغ عنى) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور فى قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على بن ابى طالب (و) قالوا (الرسل لاتنقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) اى رجل امرنا ببغضه (وهو ضده) اى ضد الامام وخصمه كابى بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة ✻ الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى) عزا نفسه الى ابى عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته) اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله) اى قتل ابى الخطاب (معمر) اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)

(والدنيا)

٢ ويؤيده ايضا ماسيذكره فى جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لاتدل على الصدق ولايقدح فى هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لايخفى

قوله كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له باقدار الله تعالى

قوله وهو الاصح)لان المقصود تصديق النبى عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل

قوله مافى عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط ان لايكون المعجزة مقدورة للنبى قائل بان نفس القدرة معجزة فلامعنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور النبى عليه السلام دون غيره معجزة فلاخلل حينئذ فى العبارة ولايخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة فى عدم المقدورية وانه لامعنى للرد لكونه معجزا على من شرط مقدورية المعجزة فتأمل

قوله ظاهرا على يد مدعى النبوة) وقولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اى هى كالمعجزة فى دلالتها على صدق نبيهم

قوله وهو بعد ذلك مختار الخ)هذا يدل على انه لوقال معجزتى انا احيى هذا الضب الميت فاحياه فنطق انه كاذب لايعلم به صدقه تأمل

قوله لان المعجز اخباره عن الغيب) لايخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير

قوله فيكون هو كاذبا فى دعواه) فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ماظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو اثبت انه لايتصور ظهور الخارق على يد من يكذب فى وقت ما ولو فى المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره

قوله وسيأتيك انه لايتصور الخ) قد يناقش فيه بانه فرق بين الكذب فى دعوى انه آية صدقه والكذب فى دعوى النبوة وماسيأتى هو الثانى واللازم ههنا هو الاول

قوله ببنت شفة) يقال ماكلمه ببنت شفة اى بكلمة

قوله فى انه تعبير عن المحقق الخ) لايخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى ٢

والدنيـا لاتفنى (واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيغ) اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليـه) متمسكين بقوله تعـالى وماكان لنفس ان تموت الاباذن الله اى بوحى من الله اليه (وفيهم) اى فى اصحـاب بزيغ (من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لايموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو) اى الامام بعد ابى الخطاب (عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون) اى يقولون بذلك ❊ (الغرابية قالوا محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريـل) فى تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم ❊ غلط الامين فجازها عن حيدره ❊ فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل ❊ (الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليـا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم فى التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا فى احكام الالهية و بعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لامزية لواحد منهم على آخر (ولايقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث ❊ الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقى (قالوا الله جسد) اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه (وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم هو الموضع الذى يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفـات المذكورة غيره) اى غير ذاته تعالى (و يقوم) الله (و يقعد) و يتحرك و يسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم تدل عليـه (ويعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنـه اليـه وهو سبعة اشبـار باشبار نفسه مماس للعرش بلاتفـاوت بينهما) اى على وجه لايفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هى لاعينه ولاغيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لاقبله (بعلم لاقديم ولاحادث) لانه صفة والصفة لاتوصف (وكلامه صفة له لامخلوق ولاغيره) لمامر (والاعراض لاتدل على البارى) انما الدال عليه هو الاجسام لماعرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لايوحى اليه فوجب ان يكون معصوما ❊ وقال ابن سالم هو على صورة انسـان) له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجـوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما ❊ الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفـات) لله (وقبلها) اى قبل حدوثها له (لاحياة) فلايكون حينئذ حيا ولاعالما ولاقادرا ولاسميعا ولابصيرا ❊ اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها) اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكركى تحمله رجلاه) وهو اقوى منهما ❊ الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسمانى) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها ❊ الرزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتـل واستحلوا المحـارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع ❊ المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى على ❊ البـدائية جوزوا البداء على الله) تعـالى اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اى يظهر عليه مالم يكن ظـاهرا له و يلزمه ان لايكون الرب عالما بعواقب الامور ❊ النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله فى على) فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى ممـا لاينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما فى جانب الشر فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولمـا كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الآلهة على الائمـة

٢ الزمان الذى دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال فى المشـبه بالنسبة الى زمان التـكلم ولا كذلك فى المشـبه به اعنى الحـديث النبوى بل الاستقبال فيه بالنسـبة الى كون آدم عليه السـلام بين الماء والطـين والاظهر ان يقال فى انه تعبير عن غير المتحقق فى زمان بما يدل على تحققه فى ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السـلام مقدرة فى الازل وثابتة فى العلم الالهى الازلى وهذا غير ماذكـره الشارح لكن يرد عليه انه لايناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطـين اذ يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصـاصه عليـه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبيـاء صلوات الله عليهم وعلى كل من التوجيهين لااختصاص للفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبى على كل حال لكل احد ثابت فى العلم الالهى الازلى ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه فى المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب ان يقال فى معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية لما سيرد عليهم من النشآت المتواردة واحكامها ونبينا عليـه السـلام كان فى نشآته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا فى تعين حصص كما لاتهم الروحانية التى بحسبها ظهر كمالاتهم الجسمانية كما يروى عنه عليه السلام اول ماخلق الله نورى هو المفهوم من شرح الجندى

قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث وهو انه يخـالف مامر فى بحث النظر من ان وجوب النظر عـلى المكلف لايتوقف على النظر و عـلى العـلم بوجوبه والا لدار وذلك لان العـلم بكونه معجزا انمـا يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انمـا يحصل بعـد وجود ماوعد به

قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبـل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت انضمـام الخارق الى ماليس بخارق فى نفسه لايجعله خارقا فيكون الخـارق فى الصورة المذكورة فى المـآل نفس الاخبار المذكورة ٢

الا ترى ان النبى قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر*
(الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر و باطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب و باطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط و بالحرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم و بالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء و بين كل اثنين) من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى و بهم يهتدى) فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب (امام يؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام و يحمل علمه ويحتج به له (وذومصة يمص العلم من الحجة) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فاكبر) اى داع اكبر هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو (يحتج و يرغب الى الداعى ككلب الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارض والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة) كما هو المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى) فى الخروج (باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر) الصادق وهو اكبر ابنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل* واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة) واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى السبخة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع فيه فقيه او متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا و بعضها ثلاثا و بعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء و يطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا

(من)

٢ **قوله** كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت الخ) مبنى على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل

* وان شراب الوصل خير شراب *

* وكل شراب عنده كسراب *

ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا

قوله بما فيهما من الصور) اى الكلية والجزئية قالوا ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسى نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالآلة

قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود اعنى المقارنة لدعوى النبوة والتحدى فلا يتجه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل

قوله وهى عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادى فى كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة الخ

قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافى ان يكون بقياس خفى جلى مجبول فى الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبحها والصدق صفة كمال وحسنها مما لا ينبغى ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة و يظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه السلام فليتأمل

قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكاذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب و بهذا التقرير يظهر اندفاع تخييل ان اعتقاد الشئ قطعا لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد مطابقا فمما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه ايضا عادى

٢

من النبيين ميثاقهم ثم أخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا و) الثانى (حوالته على الامام فى حل ما اشكل عليه) من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته و ينتهى الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) اى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون فى) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان من التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم * (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه و بين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام و بتوسطه ابدع النفس التى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية و بتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون فى العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق فى تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهى الامام الذى هو وصى الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصى وعلى هذا فى كل عصر وزمان قال الآمدى هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذى يؤدى عن الامام الذى لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم فى الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض فى العلوم والخواص عن النظر فى الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه * (واما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين (فثلاث فرق * الجارودية اصحاب ابى الجارود) الذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبى فى الامامة (على على وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلى بعد النبى (والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كامل (واختلفوا فى الامام المنتظر هو محمد بن عبدالله) بن الحسين بن على الذى قتل بالمدينة فى ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن على) بن الحسين صاحب طالقان الذى اسر فى ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه فى داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه

---

٢ **قوله** الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعنى دعوى استحالة البعثة فى نفسها الا يرى الى قوله وحينئذ يلزم افحام النبى عليه السلام و يبقى البعثة عبثا فتدبر

قوله و بهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال الخ) لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل قوله ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثانى بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبى عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضرورى بها من غير القاء كلام من شخص اذ الكلام فى الامتناع الذاتى لا فى نفى الواقع و يمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم يرئى كالهواء ومنها الجن والملائكة وايضا فيجوز ان يجيء الملق فى الخلوات فان الكلام فى الامتناع الذاتى فليتأمل

قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح فى توجيهه يستلزم ان لا يعصى الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعنى الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم

قوله وذلك كالاحداث) قيل المحذور المذكور فى المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد فى الاحداث فتأمل

قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين

قوله ومن انعدامها الذى نقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعى يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة

قوله او فلا يكون حينئذ خرقا للعادة) قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثانى للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس فى الافق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة

اخرى ٢

وانكر واموته (او) هو (يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكر واقتله * السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة * البترية هو بتير الثومى) وافقوا السليمانية الا انهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة * واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملحقة بالفرق الضالة * الفرقة الثالثة * من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان) واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيحده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اي السكر (مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية) في اسناد افعال العباد اليهم * الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها * الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) اي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا الظهر (واطفال المشركين

٢ قوله اي على كون السحر مؤثرا) وجه التفسير ان لا يتوهم من الحقية كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا

قوله كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام) روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وتردسه في بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك

قوله ومن انكره من القدرية) قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على ان لا حقيقة له

قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال آخرون آه لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا تأمل

قوله وحينئذ فلا بد من احد الامرين آه) يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منهما لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا

قوله لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لامته اذا كانت على طريقته

قوله وعن السادس اذا اتى الخ) هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع

قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد ٢

فى النار مع آبائهم و يجوز نبى كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر ❊ النجدات هو نجدة بن عامر الحنفى منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات فى الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثانى ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدات كلهم (لا حاجة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة فى غير التكفير) اى وافقوهم فى التكفير وخالفوهم فى الاحكام الباقية ❊ الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة فى تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا موافقين لهم فى الدين (وفى اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفى اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم فى النار (ومنع التقية فى القول) اى جوزوا التقية فى القول دون العمل (وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابها) فيقال مثلا سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر (وما لاحد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقدة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (فى دار التقية دون) دار (العلانية ❊ الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة فى الايمان (والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكاليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا فى تكفير اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (فى النفاق اهو شرك ام لا (و) فى (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما اوحى اليه اى ترددوا ان ذلك جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا) فرقا (اربعا ❊ الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام زادوا) على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنة او نار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ❊ الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب فى السماء و ينزل عليه جملة واحدة (و يترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة فى القرآن (و) قالوا (اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة ❊ الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية فى القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفى) كون (الاستطاعة قبل الفعل ❊ الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة ❊ العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على النجدات) بعد ان وافقوهم فى مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان يتبرأ عنه (حتى يدعى الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين فى النار وهم عشر فرق ❊ الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) بكون (الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (واطفال الكفار فى الجنة و يروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات) اى جوزوا انكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف) لانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرآنا ❊ الثانية) من فرق العجاردة (الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال ... النار ❊ الثالثة) منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) فى بدعهم (الا فى القدر ❊

قوله استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء فى الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثانى والثالث وبالاستواء هو الاستواء فى احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغى استواء المخبر الاول والذى بعده بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثانى هو المناسب لنفى ايجاب التواتر للعلم مطلقا اى سواء كان فى قرون او قرن واحد فتأمل

قوله عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوى طبقات الاعداد من غير بنائه على اصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على ما لا تقوى عليه الخمسة والثمانية

قوله فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافى كون الطبقات متساوية فى الاحتمال المذكور فى حدود انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوى المذكور فى الكتاب الى هذا ايضا فتدبر

قوله ضرورى عندنا لا نظرى) انما قال عندنا لان الكعبى وابا الحسين ذهبا الى انه نظرى زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة اصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات

قوله اما الاولى فتواترة تواترا الحقه بالعيان) التأنيث فى الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز فى الحقه باعتبار الادعاء

قوله فأتوا بسورة من مثله) فقد ذكرنا فى حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول فى مما نزلنا ٢

❊ الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) و يحكى عنهم انهم يتوقفون فى امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره ❊ الخامس الخلفية اصحاب خلف) الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلاعمل وشرك ❊ السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الاانهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة فى اصولهم وفى نفى القدر) اى اسناد الافعال الى قدرة العبد وفى بعض النسخ وفى نفى القدرة اى نفى المقدرة المؤثرة عن العباد ❊ السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لامؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى ❊ الثامنة المجهولية) مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الاانهم (قالوا يكفى معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له ❊ التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه و برئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروى عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين اوالمشركين (لاولاية لهم ولاعداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام و يقبلوا اوينكروا ❊ العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال)صغارا كانوا اوكبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم ايضا (ان الاطفال لاحكم لهم) من ولاية اوعداوة الى ان يدركوا (و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا ❊ وتفرقوا ❊ اى الثعالبة (اربع فرق ❊ الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الاانهم) امتاز واعنهم بان (توقفوا فيمن هو فى دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الامن علم حاله) من ايمانه اوكفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم)انه يجوز(تزويج المسلمات من مشركى قومهم ❊ ❊ الثانية المعبدية هو معبد بن عبدالرحمن خالفوهم) اى الاخنسية (فى التزويج) اى تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكاة العبيد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم ❊ الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة ❊ الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلاة كافر) لالترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لايتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لماذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وماهم صائرون اليه عند موافاة الموت الاباعتبار اعمالهم التى هم فيها اذهى غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة ... ار من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لايعد معه فى ... فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض ❊ الفرقة الرابعة ❊ من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره (اولانهم يقولون لايضر مع الايمان معصية) كما لاينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغى ان لايهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس ❊ اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولايضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصى ولايعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر

وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه اوالى الموصول فليرجع اليه

قوله وقيل بالصرفة)رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان انزل فى البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى الاعجاز

قوله ولوكان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظرى لايتبين الاللخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع مافيه من رعاية الشرع

قوله وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدى فى الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذما من فصيح الاولعل غيره افصح منه ولايمتنع ان ينتهى البلاغة فى كل عصر الى فصيح لاافصح منه ثم قول الشارح ولاتجاوزه معناه ولايمكن ان تجاوزه فلاينافى قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذاحمل الحد فى كلام المصنف على مالايتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فليتأمل

قوله سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير) لمناسب لهذا الكلام ان يورد قبله آية تكون موزونة بلاتصرف فلايناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية

قوله بالصحة وعدمها)فيه دفع لمايقال لامعنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح فى اقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال واى خلل اعظم من الكلام

قوله انا نجد فيه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات مايرتقى على اثنى عشر الفا كما تسمع اصحاب القرآات يتلونها اليك

قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ)ان اراد مجرد الكثرة فالامتناع العادى ممنوع فان المعاندين كثيرون وان اراد جميع المتحدين فلاشك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل

قوله الثالث انه لايتصور الاعجاز بالصرفة الخ) يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعى الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فحينئذ لايرد ماذكره لكنه بعيد ٢

وكان من الكافرين ❊ العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) اى غير ذاته وكذا باقى صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ❊ الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابى حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه ❊ الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله) واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا فى القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا ❊ الثومنية اصحاب ابى معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبى (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ❊ الفرقة الخامسة ❊ من كبار الفرق الاسلامية (النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال و) ان (الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة فى نفى الصفات [illegible]ة (وحدوث الكلام) ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد [illegible]هم ثلاث ❊ الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باى شئ كا (فهو جسم ❊ الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر ❊ الثالثة المستدركة استدركوا عليهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكنا [illegible] تفقنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (فى نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا ❊ الفرقة السادسة)، من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله ❊ والجبرية متوسطة) اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) فى الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة لا تثبتة كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذى (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة

---

٢ لايلتفت اليه

قوله وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما اورد على مذهب القاضى

قوله هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه

قوله وايضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفى فى اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا فى توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول او ان يقال ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل

قوله مروى بالآحاد الخ) وقال الامام الرازى هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبى عليه السلام هو الذى تولى جمع القرآن

قوله منقول بالتواتر) اى ما من آية الا وقد حفظها جمع يقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله فى عهد النبى عليه السلام حد التواتر اذ روى انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح فى اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروى بقاء بعض الصحابة رضى الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام فى نهاية العقول روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقى على انكاره فى زمن ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها

قوله بل فى مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فمنه الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية القرآن هى المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاء الاعجاز

قوله واما البسملة) جواب عما يرد على دعوى ان جمع القرآن منقول بالتواتر ٢

ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) او ابدل القدرة بالحياة كما ذكر
الآمدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلهما
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع ❊ الفرقة السابعة ❊ منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات
وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة)
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم)
لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية
والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل ❊ الفقه فقه ابي حنيفة وحده ❊ والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)
في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به) ويبالي بقوله (فاقتصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا ايملأ العرش ام لا) بملؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (او لا) اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع
الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اي على الحوادث الحالة فيه (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بهما من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اي حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) اي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد
من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) اي الايمان هو الاقرار
الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد
الردة ❊ فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم في النار
واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي
فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه
لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا
للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث اثبتوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض الغلاة
(ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئي للمؤمنين
في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج) في شيء (الى شيء
ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما ...
... ان

قوله واقلها ثلاث آيات) فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز ان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه

قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعى ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما

قوله ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام كما اشرنا اليه فليتأمل

قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون و بين قوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال في وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر او في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر او بقيد من القيود كالتوبيخ او التقرير او غير ذلك مرة و بغير ذلك القيد اخرى لم يتحقق التناقض و بمثل هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون و بين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه الآيات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين في حق الطائفتين من اهل النار اعاذنا الله تعالى منها

قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات ؟

وبحكم بجور ولاظلم وهو غير متبعض ولاله حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته والمعاد) الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيهما او) خلود (الكفار فى النار ويجوز العفو) عن المذنبين ❋ والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ❋ واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة ❋ والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب ❋ ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع القادر العليم اوشرك اوانكار للنبوة او) انكار (ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (لمجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر ❋ وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية و يوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به فى دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين ❋ وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات ❋ وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير ❋ وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام ❋ وآله الكرام وصحبه العظام ❋ وسلم تسليما كثيرا كثيرا آمين

م م
م

طبع فى المطبعة العامرة فى غرة ربيع الآخر من سنة اثنتين وتسعين ومأتين والف من هجرة من له المجد والشرف على صاحبها افضل الصلوات واكمل التحيات

م م
م

٢ لانفة من حيث الفصاحة فى تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا اوان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتى موزونا كذا فى المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفى كون وزنه مقصودا فتأمل

قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ) وايضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدى لعجزه قد سيق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا

قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف

قوله مثل ان يظن ان المراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفى توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان او قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها

قوله وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف الخ) لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل فى تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه فى جواب الخامسة هذا واعلم ان اصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة احرف ما حام حوله الا الامام عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الهمدانى قدس سره من ان المراد بسبعة احرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة فى القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبى عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها فى السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان احدهما ان لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم فى موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما ان تتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسى واما راجعا الى تغيير نفس التكلم وانه

٣ ثلاثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل و يأمرون الناس بالبخل و بالبخل وثانيهما ان يتغير الكلمتان و يتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان و يختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش فى موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز و بعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود فى القرآن لان مقدار آية وآيتين لايجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه من عند الله تعالى وايضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لانهايتها التى هى مرتبة الاعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان اجبنا عنهما فى حواشى المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى مافى كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انهما الاشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل آحاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر) روى ان الكفار سألوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق وقوعه و يؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اى اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابر) افرده بالذكر ايماء الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضى الله عنه هو الله الذى تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما اعطاه الله لى فانا اختاره لمذ قال له جابر رضى الله عنه انا فى مقام ارجح الموت على الحيوة **قوله** ولما دعا للمياس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم اى دخل عليهم فى الصباح زحف بعضهم اى يمضى الى مشى والملاءة بضم الميم والمد الريطة وهى الملحفة واذا خرج نخلتان او اكثر من اصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفى الحديث عم الرجل صنو ابيه **قوله** وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذا شويته و بعض اصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجيئ ذلك الوقت يحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم فى مرض موته الآن قطع عرق قلبى ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة ايضا **قوله** روى ان راعيا الخ) الحرة ارض ذات حجارة سود كأنها احرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين **قوله** لترضع خشفيها) الخشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد العشار الجائر **قوله** لو دعوت هذا العذق الخ) العذق بالفتح النخلة و بالكسر الكباسة وهى من التمر بمنزلة العنقود من العنب **قوله** الخامس الخ) الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون اى يجيئون نوبة نوبة **قوله** جوامع الكلم) اى الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** باخع نفسك) بخع نفسه بخعا قتله غما **قوله** يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه اى يتأخر عن الحرب **قوله** وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اى جلد ذكى الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب **قوله** لاكتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركى العرب خاصة وان كانت البعثة عامة **قوله** من باب برهان اللم) قيل البرهان اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ماذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية **قوله** الا العيسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشأ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لا امته على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة **قوله** لكن النسخ امر الخ) فحينئذ يرد عليهم انه جاء فى التورية ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين فى شريعة موسى عليه السلام مع اباحته فى شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا **قوله** اى لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر فى جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ امر ثالث فتأمل **قوله** والجواب انه لايجب الخ) وايضا لايلزم ان يكون اهمالهما بلا سبب بداء لان له الفعل والترك فيفعل تارة و يترك اخرى لا لاجل انه ماكان ينبغى وان سمى مثله بداء فقد لانسلم استحالته **قوله** ولك ان تجعل المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولاشك ان بعض الناس ادركوا كلا الحكمين فى بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر

خ الصلاة الى بيت المقدس بلغ اهل قباوهم فى صلاة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين
لت بل اختلف موردهما باعتبار جزئى الصلاة **قوله** واما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية موجبة
لى زمان ظهور الناسخ **قوله** والجواب منع تواتر ذلك) على انه كثيرا مايعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان **قوله**
انى زمن بخت نصر) قيل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام و بيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق
لارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان **قوله** لادى الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لانسلم ان الكذب
باسوى دعوى الرسالة ممايبلغونه الى الخلائق يؤدى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فى نفس دعوى
رسالة اوفيمايبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه مامر من ان الخارق لايظهر على يد
ن يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه فى جميع مايبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا **قوله** وايضا ماذكروه منقوض الخ)
نقض بالنسبة الى مادل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس فى التهلكة حرام يجب
جتنابه لابالنسبة الى مايفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لاينافى التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى
ليه السلام ان القاء النفس فى التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم
درتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لاتخافا اننى معكما اى بالحفظ والنصر
بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا اوان يطغى نعم يتم النقض ببعض
لانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولم يسمع
ن احدهم اظهار الكفر **قوله** الا الحشوية) قيل هى بفتح الشين منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهى قرية من قرى
راسان **قوله** يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم ان السقوط فى الظهور والصدور غير وغير مستلزم اياه اللهم الا ان يقال
بسقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا **قوله** كمهر الامهات) العهر لزنا وكذلك العهر كنهر ونهر
قوله ولاشك ان زجرهم ايذاء لهم) فى كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث **قوله** انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار) اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لاشوب فيها هى ذكرى الدار اى ذكرهم الآخرة دائما فان خلوصهم فى الطاعة
بسببها **قوله** فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات فى آخر
سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب اوالعامد **قوله** التاسع الخ) فيه انه لاعموم له لجميع الانبياء
ولو سلم فلا ينفى السهو على ان صحة الاستثناء فى استعمال ما لايستلزم صحته فى هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع انما يجب
الخ) قيل عليه لايخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب
انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه فى الاحكام الكاذبة اللهم
الا ان يشترط تنبه الانبياء فى الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل **قوله** الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل
يحتمل ان يكون النهى فى قوله تعالى ولاتقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية
وظلما **قوله** ولا امة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منهما رغدا حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل
على نبوته عليه السلام فيها لايقال الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان
المرأة لايتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد فى حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة
وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء
المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والالهام فغير مختص به وهو المراد بما ورد فى حق ام موسى عليه السلام
على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة فى الجنة فقد يجاب عنه بان حوا امة له ورد بان
الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا فى تعريف النبى هو من قال له الله تعالى ارسلناك الى الناس اوالى قوم
كذا ويمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لايقتضى كون الناس المرسل
اليهم موجودا فى ابتداء الارسال اذ لاشك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام
يجوز ان يكون مرسلا الى حوا وبنيها ويكون الموجود فى ابتداء الارسال هو حوا فقط لكن قال فى ابواب الاربعين لوكان
آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب لها
بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولاتقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وانت خبير

بان ماذكره يدل على ان الوحى المذكور لايستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الاقرب ان الخطاب بلا واسطة مع آدم عليه السلام واما قوله تعالى ولاتقربا فعلى طريق التغليب كالتقرر فى المعانى والله اعلم **قوله** وقد يقال معنى جعلا الخ) قيل هذا قريب من الحق لان اول الآية وهو قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع فى يشركون فى آخر الآية **قوله** وقد قال ابن عباس رضى الله عنه الخ) المذكور فى الدر بعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله اوحى اليه انى اتخذ انسانا خليلا وعلامته انى احيى واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر مما فى الكتاب **قوله** قلنا هو الخ) قيل وايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولايخفى انه تعسف سيما مع وجود بل **قوله** فلعل الله تعالى اخبره الخ) وايضا يحتمل ان يكون سقيما فى ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا او كان على تأويل الاستقبال كما فى قوله تعالى انك ميت اواراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح فى حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره فى مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لايصلح منه عليه السلام قيل ويمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن مجتمعهم **قوله** اى قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه فى تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبى عليه السلام الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المشهود لم يكن فى زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور فى تفسير القاضى وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر فى ايام افريدون الملك وكان على مقدم ذى القرنين الاكبر و بقى الى يوم موسى عليه السلام والله اعلم **قوله** وسائل الى القتل والزنا) فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا فى القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لاوجه له **قوله** وزعموا انهم الخ) الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لايخفى **قوله** حسن اساءه الظن باللصوص) اذا كان المظنون شرا اوما يجرى مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن فى جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساء الظن **قوله** الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر **قوله** سقاه من العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم و يعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف وهذا وان كان انسب بالسياق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر فى الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها **قوله** اى امره) حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر **قوله** لا لارتباط الخيل) الرباط المرابطة وهى ملازمة ثغور العدو وربط الخيل مرابطتها و يقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها **قوله** وقصته الخ) لايرقا لهما دمع اى لايسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقوأ اذا سكن والولائد جمع وليدة وهى الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا **قوله** فخاف الشيطان ان يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض اى من الشيطان **قوله** فائقة على جميع الممالك) ان قلت يكفى فى الاعجاز حينئذ ان يعطى مملكة فائقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغى لا من بعدى قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدى من غيرى فى زمانى و يقرب منه قول القاضى اى لاينبغى لاحد ان يسلبه منى بعد هذه السلبة **قوله** اواراد ضالا فى امور الدنيا) قيل انه عليه السلام ضل فى بعض شعاب مكة فرده ابوجهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابو طالب **قوله** افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) هى اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان لمناة وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه اوالاخرى من التأخر فى الرتبة **قوله** تلك الغرانيق العلى) لغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحده غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة **قوله** وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحى والامر بالنكاح كان قبل التطليق فى الاول و بعده فى الثانى وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز فى الثانى دون الاول **قوله** وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا) فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لايكون كذبا لما ذكر فى المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لايخفى **قوله** لكن وجب على الزوج

(تطليقها)

تطليقها) فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لامضيقا فلا محذور **قوله** الرابع ماكان لنبي الآية) روى ان النبي عليه السلام اتى بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب واستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنهم كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الا ثخان في القتل احب الى فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية **قوله** الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه من الطائف استفز القوم الى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الآية وانما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك **قوله** الجواب النهي لايدل على الوقوع) قيل لوسلم فيجوز ان يكون النهي لنسخ ما ابيح سابقا ولايخفى انه احتمال عقلي لايلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير **قوله** على اياك اعني فاسمعي ياجارة) اى انزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته **قوله** وانت خبير بان هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ماذكره في الفائدة الثانية الا ان يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال ان اريد بالشك مايعم الوهم كما هو شايع في متفاهم العرف لايترتب الفائدة الاولى ايضا الا على الرجوع على تقدير الشك فتأمل **قوله** لان الماهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية في نفس الشخص) الفرق بينها و بين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولايمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية **قوله** اذلامدح ولاثواب) اشار بقوله ولاثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان المحلية يكفي في مطلق المدح على ماسبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتأمل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لايعلمه الخ) وايضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ماكان ذلك بل كان تذكر مابينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي **قوله** مسمين بالجن) روى ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة مستترون اى غائبون عن الرؤية لعلو رتبتهم ورفعة منزلتهم لايرونهم الملائكة التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن **قوله** لانقبل ولا اثبانا) وما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين و يلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولاذنب فيه كذا في اللباب **قوله** وان الظن لايغني الخ) ق[illegible] الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن **قوله** في تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ [illegible] الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت [illegible] ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم انى افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح [illegible] عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذكر الله تعالى في ملاء انافيهم فذكر الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي انافيهم ولمن لايسلم حجية واقعته ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافي ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الالاف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر **قوله** الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذلا امة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واما نفي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لايكون افضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لاملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته و يسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لايسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة

فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون بتأكيد ين يدل ع
صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فثبت المطلوب **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة) يظهر ان اهل السـ
يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها **قوله** واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول) واما ق
عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجا
بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكليف مختلف حسب اختلا
المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه
وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود على ما روى في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذا
انما يظهر بامر الافضل او المساوى **قوله** وايضا جاز الخ) وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها **قو**
لانا نقول قوله ارأيتك الخ) قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله امر بما يفهم منه التكر
ابتلاء لا تكريما ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعا
جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قو
لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قال
لقد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلو
كما لا يخفى **قوله** لان الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال انهم علموا جهة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهد
من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية آدم عليه السلا
منهم ووجه الدفع ظاهر **قوله** واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المر
بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت افضلية عبا
البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائ
العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين **قوله** بل كالانها كلها بالفعل) هذا في صفة
من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) اى نسبة النفو
الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيا
قوية الخ) لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبيـ
عليهم السلام عليهم **قوله** مبنى على القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكو
كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم **قوله** فتدبر) اى لتطلع على ان ما ذ
من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** فنا هما مثل ذلك الخ) اى جعلهم
متمنيين له قيل الاحسن منع النبوة وسنده ما سبق فغايته التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والا فانى يتصور من النبي
الجهل بهذه المسئلة حتى يخيل كلام الشيطان حقا **قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب ايضا بان معـ
الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا ان الغرض الاصلي الرد على الاول فقدم والتقريب
ظاهر هذا وقد اجاب في لباب الاربعين بان نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضـ
ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاو
بانه لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه **قوله** قال الامام الرازي
في الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهر ولو
ان تجعل فائدته بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يقدم عليه منصف) اما على الاو
فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدى وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذ
من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالي منتف لقول
تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما على الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه
السلام لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصف[illegible]
مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولا ذكر
لزكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام **قوله** وهي احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذي احضر[illegible]

([illegible])

هو الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السـلام اوملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السـلام نفسه **قوله** المرصد الثانى فى المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان اوزمان وحقيقة العود توجه الشئ الى ماكان عليه والمراد ههنـا الرجوع الى الوجود بعـد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ماكان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات **قوله** لنا انه لايمتنع وجوده الثانى الخ) اورد عليه انه لم لايجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهيـة المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قدطرأ عليها العدم ولايلزم ان لايوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعنى طريان العدم فان قلت لوكانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت المـاهية الموصوفة بالوجود بعـد العدم واجب الوجود ممتنع العـدم والتالى باطل فكذا المقـدم قلت الايراد المذكور منع وسند فى الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفـد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لايسمع فى العقليات ولو سـلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود **قوله** قلنا الوجود امر واحد الخ) قيل لانزاع فى حقية هذا المقال لكن لا اثر له فى دفع السؤال اذ لاشـك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الايرى ان العدم المسبوق بالوجود لايمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الايرى ان الوجود المسبوق بالعـدم لايمكن ان يتصف به الواجب فضـلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لايجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لايجوز ان يمتنع اتصـاف ماهية المعـدوم بهذا الوجود المقيـد ولايمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المصنف واوجوزنا كون الشئ الواحد الخ لاتعلق له بكلام المعترض لانه لايقـول بهذا التجويز ولايلزمه ايضـا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولوجوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضى الوجود المبتـدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه و بالعكس لانهما متحـدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض لم يقـل بخـلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خـلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصـاف باحدهما ولايقتضى عدم الاتصاف بالآخر ولاينافى هـذا ان لايجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولايقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمـام دليل امكان الاعادة لاشبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد القيدين اوكليهما لكنا نعلم ان المسبوقيـة بالعدم لايكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لاتقتضى منع ماهو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات وكذا نعـلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله اعلم **قوله** اى فى المعـدوم استفاد بالوجود الاول الخ) قيـل الاقرب ان تحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء ومابقيت بالمواد الى ماكانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به **قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى) قيل معناه وله الوصف الاعلى الذى ليس لغيره مثله هو انه القادر الذى لايعجز عن شئ من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اى قوله وهو اهون عليـه قد ضرب به لكم مثلا فيما يصعب و يسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليـه بحسب عندكم و يقاس على اصولكم و بمقتضى عقولكم لان من اعاد منكم صنعة شئ كان اسهل عليـه ولذلك قيـل بناء فى عليـه راجع الى الحق **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شـارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لايوجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثـانى بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى اويكون بناء على ان ليس الفرق الا فى العبارة اوعلى ان هذا القياس لازم لتصور طرفى المطلوب أو فطرى القياس فلاينافى الضرورية نعم يمكن ان يدفع ماذكر فى بيان الضرورية بانه لوتم لدل على عدم جواز بقـاء يستكبر لا لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصـال ـالى فان الخلال ولا اخلال فى الباقى فليس بشئ لان الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى

الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله فى الدارين فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر ومآله تقدم احد الاعتبارين على الآخر ولبس فى ذلك استحالة اصلا فتأمل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن ان يدفع ما مر فى بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال لايقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولاتدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولابين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لاتستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد به انه لايندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرما فبطلانه ممنوع **قوله** لكان هو فى كل وقت شخصا آخر) قيل هذا انما يرد لوادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات اما لوادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلايرد هذا ولاالزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا فى سعادة الشئ ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت فى بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا فى زمان بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود مالايتصور هو بدونه ثم ان مالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة ايضا **قوله** الثالث الحكم الصحيح الخ) يرد عليه ان توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لافائدة له اصلا اذ لايمتنع وقوع العود بتأثير الفاعلين من غير ان يتصوره متصور ويحكم عليه بشئ من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لايتصف بصحة العود فلايمكن عوده وانما قلنا لايتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه **قوله** والجواب الخ) وايضا لوصح ماذكر لزم ان لايجوز احداث شئ ووجوده اصلا والايصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فما هو الجواب فى جواب الاحداث فهو الجواب فى جواب الاعادة **قوله** وانكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها فى عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية **قوله** اواكل انسان انسانا الخ) قيل لاحاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه **قوله** فثبت انه لايمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لانقطع بذلك ولابرهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لايمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لايتم الدليل فان قلت فحينئذ لايكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصى بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هى النفس لاغير والبدن مجرد آلة فى ذلك وتغاير الآلتين لايوجب تغاير ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لايجازى بهما **قوله** وهى الباقية من اول العمر الى آخره) قيل الاظهر ان يقال وهى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لايتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخره فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببداهته ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولايلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه **قوله** لم يجب اعادتها فى الاكل بل فى المأكول) فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء منيا فى الآكل ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لافساد فى الجواز بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولايختلط بالتراب ولايحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لوسلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول فلادليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية التى ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح وايضا اللازم جزء الروح مع جزء من البدن اى جزء كان

قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهوان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الالم لاانتفاؤه ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولايخفى بعده **قوله** النافين للنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اماهذاالهيكل المخصوص اوجسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم **قوله** والثالث ثبوتهما معا) قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم و يتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالى والفارابى ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا و يعاد الجسم الاول و يورد فيه الروح وهوقول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فتأمل **قوله** لان القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) ليكون متصفا به يرد عليه انالانسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا و يحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم فى الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع فى الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء فى الذهن و يتصور العدم الخارجى قائمابه لكن لايلزم منه اجتماع المتنافين **قوله** بخلاف مانحن فيه) تحقيق الفرق على ما جرر بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجودما هو مباين القوام اولاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجودماهو متعلق القوام به اى مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اى مستعدا لعدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنهامتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا و بالذات الى تعلقها وثانيا و بالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولاحاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا و بالذات الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له والشيء لايكون مستعدا لماهو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لمالم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها لابالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثانى واندفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها فى المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير بان هذا مبنى على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذلامحذور فى ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالى والتفصيلى مذكور فى المطولات **قوله** واما العالمة الخ) قال ابن سينا فى بعض كتبه اماقدر العلم الذى يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا و يصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا و يعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التى لاتتناهى و يتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه و يتصور العناية وكيفيتها و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لايلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا **قوله** لاناقصة آدم عليه السلام وحوا واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كائن فى موضع مرتفع تجرى مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام فى الجنة المذكورة فى القصة للعهد ولامعهود غير دار الثواب ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها يثبوتها **قوله** بلفظ الماضى) ولاضرورة فى العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحقق وقوعه مثل ونفخ فى الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لايفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قدسبق ان الله تعالى لما لم يكن زمانيا لابحسب ذاته ولابحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل **قوله** فلان الافلاك لاتقبل الخرق) اجاب عنه فى شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لايستلزم الخرق ولاغيره من المحالات وانت خبير بان مالايقبل الخرق وهوفساد من بعض الوجوه لايقبل الفساد اصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل **قوله** فلاتخالطها شيء من الكائنات) الظاهر ان معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا ماذكره الشارح اذلاينفى ان يكون فى ثخن فلك التدوير فان كونه وفساده

لايضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لايخلو عن تأييد لماذكره الشارح فتدبر **قوله** وانتم لاتقولون به) عدم القول به لايختص بنفي الثانى اذالتناسخ يعم التعلق ببدن آخر فى السماء ايضا بل ببدن آخر على الاطلاق فانتم كفى فى تقرير الشبهة **قوله** فيفرض بينهما خلاء) فان قلت لعل مالثاآخر ملأ قلت هم يقولون المالئ عالم آخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لانسلم ان الفلك بسيط ولانسلم ان شكله الكرة ولانسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر **قوله** وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا) كما صرح به الامام فى الملخص فالاولى ههنا ماذكره الآمدى وهو ان افعال الله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة والفائدة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلافائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة فى افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لانسلم انحصار الفائدة فى المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذلابعد فى ذلك **قوله** وجب هلاك اكلها) يجوز ان يقال فليكن اكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لماورد على بقاء ذاتها ايضا قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما يقطع دابر الشبهة **قوله** لامتناع تداخل الاجسام) ولانا لسنا الآن فى الجنة بالاتفاق فلوكان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن **قوله** الجواب منع وجوب الغرض) واوسلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب **قوله** لانا نقول استحالته ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولاشك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لايقولون الا بالكلام اللفظي وقدسبق ان النقص فى الكلام اللفظى من قبيل القبح العقلى الذى نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب فى كلامه مطلقا واما انه امر محال فى نفسه بناء على انه نقص فممنوع اقول ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشئ واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان يأتى به لانه ممتنع عقلا بحيث لايكون مقدورا له والايكون البارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى مااوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلاخلاف منهم فعلى هذا اندفاع اصل استدلالهم بما ذكروا فى حيز الجواب محل كلام فليتأمل **قوله** واستحقاق العقاب) اى العقاب المستحق كما فى قولهم حصول الصورة فلااتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل **قوله** لجواز ان لايخلق الله تعالى الخ) فان قلت لافائدة لذلك الانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لانعرفها مما لاشك فى بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ماذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافى الخلوص **قوله** وما تمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لايتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الابان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلامهم مبنى على المحابطة) فيه بحث اذسيصرح فى المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لايتم الا بالقول بها اولا وآخرا فليتأمل **قوله** فلايلزم مجاز فيه بحث لان لام الخلد اما للماهية من حيث هى اوللعهد الذهنى وايا ما كان لايصح النفى الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل **قوله** وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية الاحباط كما لايخفى. **قوله** لان الخلف فى الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص فى الصفة فممنوع وان اراد انه نقص فى الفعل فهو القبح العقلى بعينه كما اعترف به المصنف فى امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لايقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف فى كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولايعد الخلف فى الوعيد نقصا) على مادل عليه قول الشاعر * انى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * ويرد عليه ان فيه كذبا وقددل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى وماقيل ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل فلايخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لاعن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود فى المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب فى الاخلاف فى شئ منهما وقيل لعل المراد بالقول فى قوله تعالى مايبدل القول لدى القول البات كقوله لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فى الجملة فليس من ذلك **قوله** على ان

(مخلدون)

مخلدون فى النار ابدا) واختلف فى اطفالهم والاكثرون على انهم فى النار ايضا لدخولهم فى العمومات ولماروى ان خديجة سأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هم فى النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو فى الجنة ومن علم منه الكفر ففى النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين واما دخولهم تحت العمومات الواردة فى حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين فى الدنيا لتبعية ابويهم لايقتضى تبعيتهم اياهم فى الخلود فى النار **قوله** الثانى من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحدا من منكرى الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيمابيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتجرى فيها بحيث لايحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل فى القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التى تغلى ثم انا لانتألم بهذه الحرارة فان جاز ان لايكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى **قوله** الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلايلزم التأدى الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية من ايراد بدل مايتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان مايتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل فى ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة الغاذية فسواه فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولايزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيبقى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لايجوز ان يرى فى النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة **قوله** فى الاحباط) لانزاع فى احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولاتجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب فى شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تأخرعنها وابطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولاداعى لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولاسبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى **قوله** اثيب به) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار وسيجيء ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس اولى) قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصى وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤهما [illegible] فيوازن اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات **قوله** وقال ابو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية الآية **قوله** فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة اما اذا جوز ان يكون آن البطلان يعقب آن المجامعة لم يرد هذا **قوله** بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقى بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لايثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لايثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلامحذور **قوله** والاتساقطا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يتم تقرير الآمدى لاتقرير الامام الذى اختاره المص لان مذهب الجبائى على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلايلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق ويبقى نفسه **قوله** فان الحسنة تجزى بقدر امثالها الخ) فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير خصال الاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هى هذه بعينها يعنى مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حمل التساوى الممنوع على

هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتأمل **قوله** ويقولون به فى غير صورة النزاع) فيه بحث اذ الظاهر انهم يقولون لا استحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله تعالى عنها و يمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به فى الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة و يدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة و يمكن ان يقال لاشك فى عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لا تفيد تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا **قوله** انما هى لزيادة الثواب) اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبى عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر فى الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه انه على سبيل الشبه والمجاز اذ الشفاعة انما يطلق فى العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كأن المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الخ) فيه بحث اذ لو ابقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى كما تقرر فى الاصول فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال لما كان الضمير للنكرة فى سياق النفى كان وقوعه فيه كوقوعه فيعم ايضا **قوله** والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعى والعام ظنى وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعى كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذى خص منه البعض ظنى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة فى الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم **قوله** من حيث هى معصية) اى لكونه معصية قال فى شرح المقاصد الندم لخوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة و تقرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا لهذين المعنيين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هى معصية يعم الكل والله اعلم **قوله** مع عزم ان لا يعود اليها) اعترض عليه بان فعل المعصية فى المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولا تطرد فى كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح وزد بان الندم الخ **قوله** وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفى المستفاد من لا يعود و يجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو فى المآل كتعلقه بالنفى **قوله** كما فى الواجبات) قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام فى الواجبات التى صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكوة مثلا لا فى افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهى لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالى باطل اتفاقا فكذا المقدم **قوله** احياء الموتى فى قبورهم) اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا فى عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث كذا فى شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضى ان يكون الجواب بآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل **قوله** واخبار مروية عن النبى عليه السلام) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(اذا)

ذا اقبر الميت اتاه ملكان اسود ان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فى حديث طويل **قوله** احتج الذكر
بقوله تعالى) قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين
لهم واجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة **قوله** فانه يدل على الحوض) اختلفوا فى ان الحوض
هل هو الكوثر او غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم
قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتى الحديث وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض
فيها واستدل على الثانى بان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال فى المحشر يدل عليه ما روى عن انس رضى الله عنه
قال سألت النبى عليه السلام ان يشفع لى يوم القيمة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا فاعل فقلت يارسول الله فاين اطلبك قال عليه
السلام اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الميزان قلت
ان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الحوض فانى لا اخطى هذه المواطن الثلثة و بالجملة وجود
الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روى فى بعض الاحاديث ثم انه قيل
ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب
منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع
الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام العياذ بالله تعالى **قوله** ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان **قوله** اعلم ان الايمان فى اللغة التصديق) افعال من
الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
المخالفة وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف و باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا فى شرح المقاصد
قوله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث) الايمان الشرعى ان تصدق جزما بوجود الله
تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث
والحساب وغيرهما من الامور التى اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم
ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله فى زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل
فى ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا
من عند الله تعالى وانه كان مؤمنا بان الله تعالى فى ظهره رسلا الثانى ان الرسول اخص من النبى كما مر فى اول الكتاب فليس
فى الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبى وهو
المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالانبياء
قوله فيما علم مجيئه به ضرورة) اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة
وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور **قوله** وقيل هو المعرفة)
قيل فى الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى ثبت
باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبى عليه
السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لايقال له فى اللغة
صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل
بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو
ليس بايمان اتفاقا فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجب التصديق لا فى نفسه وهذا هو التسليم الذى اعتبره
بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فايتأمل **قوله** وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون
التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق
منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا فى شرح المقاصد والمذكور فى تفسير القاضى ان مذهب الكرامية ان الايمان
مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ما ذكره القاضى هو
الايمان المنجى من النار والمذكور فى شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول فى الجنة ونتيجة
الكفر هو الخلود فى النار فالقول بايمانه مع الخلود فى النار كما ذكر فى شرح المقاصد مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما

للاقرار بحقية ماجاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونهما ايمانا واليه
ذهب الرقاشى زاعما ان المعرفة ضرورية فلايجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضرورى وقديشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالى عن التصديق لايكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط
قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج الخ) المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم
لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقديجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا فى الاعمال
فعند ابى على وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغى ان يكون مذهبا لعاقل الى هناك كلامه **قوله**
الاول الآيات الخ) لايخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية وليس بحجة تفيد
القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر فى الآيات لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لماعداه كما دل عليه قوله عليه السلام الا وان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد
الجسد كله الا وهى القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار فعل اللسان كما لايخفى **قوله** ولا الجزء على
كله) فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا
لترتب ثمرته عليه قلت ماذكرته خلاف الظاهر لايصار اليه مالم يصرف عن الظاهر الذى هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه
فيتم البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على ان المراد بالظلم
المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ماتظنون انما هو ماقال لقمان لابنه يابنى لاتشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب
ان يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهرى اى الذى يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدال
ظاهرا على التصديق وبنفى اللبس بالظلم ان لايكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان
ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان انما تتوجهان على مانقلته من المقاصد واما على
مانقلته من تفسير القاضى فلا **قوله** واما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام
معارض بالحديث المذكور فى المصابيح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرنى
عن الايمان فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرنى عن الايمان فقال صلى الله
تعالى عليه وسلم ان تشهد ان لااله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قدسبق ان الدليل
الواحد لايعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغى ان يحمل تفسير الاسلام
فى الحديث على تفسير ثمرته **قوله** والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب فى قوله الذى
ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك فى الآية اشارة الى جميع ماتقدم على معنى ذلك الذى امرتم به كما ذكره الشارح
فيما سبق وان لم يذكره المصنف **قوله** اى صلوتكم) لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل
جميع الواجبات عندهم **قوله** مجازا) لظهور العلاقة وهى كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه
قوله ولاقاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف فى قبول مراسيل الصحابى رضى الله عنهم واختلف
فى مراسيل التابعى ولو سلم ان عدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل ان لايدخل النار فى ذلك اليوم اما لان فى الآخرة
اياما واما لان اليوم لايقتضى استيعاب المضاف اليه اياه **قوله** حتى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما بالغ
فى السؤال) روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه قال اتيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته
وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لااله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر
صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر فى قول ابى ذر رضى الله عنه وان زنى وان سرق اى اوان زنى وان سرق ويقال
ارغم الله تعالى انفه اى الصقه بالرغام وهو التراب استعمل فى الذل والعجز عن الانتصار وفى الانقياد على كره ومما ينبغى ان يعلم
ان تكرار ابى ذر ليس للانكار بل لظنه ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره **قوله** وردعليهم

مثله في الاعمال) اجيب عنه بان تلك الاعمال لم نؤمر باستمرارها والايمان مأمور به في كل حين فاعتبر بقاؤها حكما لدفع الحرج **قوله** مشترك الالزام) لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ماذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كامر وان لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب **قوله** لا على ما في الكتاب) حيث بدل التقرير واقام المنافاة مقام المجامعة فليتأمل **قوله** والقائلون بانه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبي بجميع ما علم مجئ الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لا انها افضل منه من كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اي المشهور المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل قول لا اله الا الله وبهذا ايضا يندفع ما قيل من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من الصلاة والحج وامثالهما مع ان الامر بالعكس واما ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال لا مطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين ايضا كذلك وقد يقال افضليته من حيث انه اساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شئ منها ففيه حيثيتان ليستا في غيره من الاعمال وهو التقدم والتوقف عليه **قوله** الايمان بضع وسبعون) اي الايمان الكامل الذي في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائل الايمان اكثر منه ويدور في خلدي والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى الى انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك من وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه **قوله** ليس داخلا في اصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزأ منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية له نظيره هذا انه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض **قوله** وان قلنا هو الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر) اما اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا او فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير **قوله** الاول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع **قوله** ولاشك ان التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط ثم تصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة **قوله** بالوجه الثاني) صرفه الى قبوله لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير مستبعد كما لا يخفى **قوله** وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام او شاكا في صدقه واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك **قوله** لانا نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم مؤمنا اذ لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه **قوله** وهو عند كل طائفة يقابل ما فسر به الايمان) رده في شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل **قوله** وبطلانه ظاهر) لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين **قوله** فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف

واصحاب الاثر القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على ان الشئ ينتفى بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده فى النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثانى وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر **قوله** وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهرى اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهرى وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل **قوله** ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما **قوله** والحسن البصرى الى انه منافق) اى مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اى اخذ فى نافقائه وهى احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن فى الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثانى من وجهى استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفى الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يؤل الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه وفى بعض الكتب ان الحسن البصرى رجع عن هذا المذهب **قوله** المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى اصلا) وقد يجاب بان الحكم بالشئ التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس بشئ لان السياق صريح فى ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحى الذى هو التصديق **قوله** قلنا المراد من جحد وجوبه) وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له او تغليظا فى الوعيد عليه **قوله** قلنا لعل ذلك الخ) وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال ايضا **قوله** ثقلت بالايمان) فيه بحث لانه يؤدى الى نفى جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية على مانطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان لتنزيل المخالف منزلة المكذب اذ جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على قاعدة المعانى كما قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب **قوله** الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورد فى الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه فى ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون الكلام فى فاسق يكون فسقه بترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمائلهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجئ مثله وقيل هم الذين هم شوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع حينئذ ايضا **قوله** من باب ايهام العكس) قيل فى كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الآية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب انه ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين فى النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم **قوله** انك من تدخل النار فقد اخزيته) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو فى معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزى فلا يتكرر الوسط فى القياس الذى ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزى الذى يكون اليوم ظرفا له خزى خاص فلعله خزى يوم الحساب لا خزى يوم دخول النار **قوله** والازم ان يكون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون **قوله** والجواب عنه قد مر مثله) يمكن ان يجاب ايضا بان الانقاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر يدل عليه ففساق المؤمنين يدخلون فى الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعا **قوله** وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد النافق فى الاعمال لا فى الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضى الله عنه لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ماذكر **قوله** احتج المعتزلة) قال فى شرح المقاصد وفى كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذى

تسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان و بين منزلة الكفر بالاتفاق وكأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والافقد ماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره **قوله** لايكفر احد من اهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لانزاع ان الحق فيها واحد لايكفر المخالف للحق في ذلك والافلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والافقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلاوجه للتكفير اذ لاتكذيب فيه للنبي عليه السلام والله اعلم بمراده **قوله** كل مخالف تكفرنا فنحن نكفره) فان من قال لمسلم ياكافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم ياكافر فقد باء به احدهما وسيجئ جوابه **قوله** لم يبحث النبي عليه السلام) قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب بان التصديق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لاخلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** باصحاب الجمل) اي ارباب الاجمال فانهم لايقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى) وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا **قوله** اوالمراد بالمخلوق)وايضا المراد ان من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لايقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلايلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف الستة والسبعة) الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية والله اعلم ﴿مباحث الامامة﴾ **قوله** عن كل الامة الخ) كأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم اوعلى كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لامقوماتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لايقال بجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لايقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان **قوله** وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا) اي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لووجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر **قوله** كهشام الغوطي) منسوب الى غوطة بالضم وهي موضع بالشام كثيرة الماء والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا) اعترض عليه بانه لووجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لاينافي قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامة **قوله** وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكرت بكورا و بكرت تبكيرا و بكرت وابتكرت و باكرت كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة **قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) فوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء **قوله** توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه اي رعى حرماته **قوله** العربان والبوادي) العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا **قوله** لايبقى بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان اي رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر * فابقيا على وتركماني * ولكن خففا صرد النبال * وكذا البقوى **قوله** ان تركهم لنصبه) اي لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها املا **قوله** انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة فلا توجد في عصر والا فالجزم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لاوجه له **قوله** فالذي يوجبونه ليس بلطف) اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته وردوا ولا بانا لانسلم ان وجوده بدون

التصرف الطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الامجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لاارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك قوله وقالوا تارة الخ) ولماعلم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما قوله على الذب على الحوزة) الذب المنع الحوزة الناحية و بيضة كل شئ حوزته قوله لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غايته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لايدرك كله لايترك كله قوله ان يكون قريشيا) الحكمة انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ماكان فيهم قوله على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية اربع مائة رجل قوله ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر قوله والجواب لانسلم الخ) واليضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة قوله وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد) سيجئ في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم ايضا بان يباين الظلمة من هو اهل الامامة و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و يدعو الناس الى اتباعه قوله فيؤدي الى الفتنة ويعود نقضه ضررا) سيجئ انه يجب عنده استيناف العقد فلا خلل ولافتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص ايضا قوله فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات ومالايدرك كله لايترك كله قوله وعند الشيعة علي) وعند الزيدية اتباع القاسم ابن زيد عباس رضي الله عنه قوله اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ماروي انه عليه السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابابكر قوله فتعينت امامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم ان مشترطي العصمة صرحوا بانها امر خفي لايعلمها اهل البيعة و بكونها من الامور الخفية التي لايعلمها الا عالم السرائر واوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي كرم الله وجهه وتعين امامته قوله لانه زنديق) الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زردشت وهم يزعمون انه نبيهم قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفئوا اسراكم اولفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا قوله واما قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندهما من المهاجرين والانصار اذقد يضاف الشئ الى الشئ اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قوله تقليلا للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله انه لوثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لايصار اليه الا الدليل لامعنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول قوله لاينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لالخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لاكصلاة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون قوله الاول خبر الغدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم قوله يؤدي الى الكذب) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاله وهو ظاهر ولاجارا لمن كان النبي عليه السلام جاراله ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عمه فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه قوله فان كل احد يعلم من دينه الخ) قيل يجوز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر قوله ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي موليكم اي اولى بكم وقال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لايستعمل استعماله قوله للقيام مقامه) اي بطريق التعيين فانه لوعاش هارون بعد وفاة موسى

عليه السلام لتعين خلافته و بهذا القدر لوتم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غاية الدلالة على استحقاقه الامامة لاعلى
في امامة الائمة الثلاثة قبله فتأمل **قوله** قال الآمدى الوجه الثانى الخ) انما اورد كلامه لان قول المصنف فى الجواب
هذا ونفاذ امر هارون الخ انما يلايم هذا التقرير لاتقرير المصنف نفسه **قوله** ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ)
فيه ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل فى حق على رضى الله عنه وقد يجاب
انه لايمكن اعمال الدليل فى حق زمن النبى عليه السلام للادلة القاطعة فيبقى معمولا فى حق زمن الوفاة **قوله** لكان اولى)
وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدى الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى
فى الحقيقة مطلق النبوة **قوله** سلموا على على بامرة المؤمنين) فيه انه لايدل على عدم التراخى عن وفاته عليه السلام
قوله قل للمخلفين من الاعراب الآية) اى للذين تخلفوا عن حرب الحديبية **قوله** وان القوم المذكور بنو حنيفة)
وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم اويسلمون فان المرتد لايقبل منه الا الاسلام اوالسيف وقيل المراد
بالقوم المذكور بنو فارس اوالروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل
من مشركى العرب اتفاقا ومن مشركى العجم ايضا عند الشافعى رحمه الله **قوله** جعل الامامة شورى بين ستة) اى جعلها
بينهم يتشاورون فيها ويعينون من هواحق بها بحسب رأيهم **قوله** اذلا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا الرأى
اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه **قوله** الثالث قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم لابى الدرداء الخ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لايدل على انه افضل بل على ان غيره ليس
افضل منه فيجوز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون ايضا بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد
ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان
مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل
اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء كان يمشى امام ابى بكر رضى الله عنهما فقال
صلى الله تعالى عليه وسلم اتمشى امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير منى فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والله
ماطلعت الخ فهذه القصة تدل على ان المراد افضليته مطلقا لامسا واته كما لايخفى وعن الثانى ان تقييده بالوقت خلاف الاصل
لان الاصل عدم التقييد **قوله** سيدا كهول اهل الجنة) اى سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولايلزم منه كون
بعض اهل الجنة كهول الجنة حين كونه فى الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد **قوله** لوكنت
متخذا خليلا الحديث) الخليل الصاحب الواد الذى يفتقر اليه ويعتمد عليه فى الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لوكنت
متخذا من الخلق خليلا اراجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت ابابكر ولكن الذى الجأ اليه واعتمد عليه
فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى **قوله** بل بجميع قراباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك
لدخولها حينئذ فى الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم **قوله** فى ذى الثدية) كان رجلا منافقا
فى زمن النبى عليه السلام وصار خارجيا زمن على كرم الله وجهه وكان له ثدى مثل ثدى المرأة **قوله** يقضى دينى) اى
يقضى مابقى على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدى اى يأتى بما وعدت **قوله** بابى وانت وامى)
اى فديت بابى وامى **قوله** والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام افضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على
تفضيل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لاعلى تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل
من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن ارسله الملك الى الرعايا
لتبليغ احكامه الا ان الولى لايبلغ درجة النبى لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان فى التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة
الجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث
فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية
على الاولى لا فى تفضيل المجموع **قوله** يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم
فى الكبر كالنقش فى المدر **قوله** لوكسرت لى الوسادة الخ) كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم **قوله** فلا يتجه
عليه اعتراض ابى هاشم الخ) وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولايخفى
ان المناسب لهذا على اهل التوبة لا بينهم فتأمل **قوله** اوسهل اوجبل) السهل ضد الجبل وارضه سهلة والنسبة اليه
سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل **قوله** ينسبون اليه فى الاصول) قيل ذلك لطول عمره

كرم الله وجهه ولوطال عمر ابى بكر رضى الله عنه لرّبما استندوا اليه اكثر من ذلك **قوله** في ليالى صيامه المنذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض علي رضى الله عنه ثلثة اصوع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار سأل سائل يا اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين اطعمونى اطعمكم الله تعالى في الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل اسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا **قوله** مد احدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجئ بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اى لاينال احدكم بانفاق مثل جبل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ماينال احدهم بانفاق مد طعام اونصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر **قوله** لاتتخذوهم غرضا) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش **قوله** ينافى الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق الترديد في المعترفين **قوله** بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد بالثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستفترق امتى في حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها في سائر الاحوال لايجوز ان يزيد وينقص **قوله** وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية [illegible] يوم احد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضى الله عنهم ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبرى عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذ ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لايتعداها الى التبرى عن الهلاك ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضى الله عنه واما الآية التى وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لايتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر **قوله** وانكارهم القدر فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ماذكره هو القدرى بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفى القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا التضمن * وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في حواشى المواقف فنسأل الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وان ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين * والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين

